FILOSOFÍA

La imaginación simbólica

Gilbert Durand

Amorrortu/*editores*

La imaginación simbólica

Gilbert Durand

Amorrortu editores
Buenos Aires

Director de la biblioteca de filosofia, antropologia y religión, Pedro Geltman
L'Imagination Symbolique, Gilbert Durand
Primera edición en francés, 1964; segunda edición, 1968
Traducción, Marta Rojzman

Unica edición en castellano autorizada por *Presses Universitaires de France,* París, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723. © Todos los derechos reservados por Amorrortu editores S. C. A., Luca 2223, Buenos Aires.

Impreso en la Argentina. Printed in Argentina.

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MEXICO
FILOSOFIA Y LETRAS

«— Le gritamos: ¡Abraham! ¡Creíste en tu sueño! ¡En verdad, aquí está la prueba evidente!»

Corán, XXXVII, 104-106.

148633

Introducción. El vocabulario del simbolismo

«*Un signo es una parte del mundo físico del ente* (being); *un símbolo es una parte del mundo humano de la significación* (meaning)». E. Cassirer, *An Essay on Man*, pág. 32.

Siempre ha reinado una gran confusión en el empleo de los términos relativos a lo imaginario. Quizá sea necesario suponer ya que tal estado de cosas proviene de la desvalorización extrema que sufrió la imaginación, la «*phantasia*», en el pensamiento occidental y en el de la antigüedad clásica. De cualquier modo, la mayoría de los autores utilizan indistintamente «imagen», «signo», «alegoría», «símbolo», «emblema», «parábola», «mito», «figura», «icono», «ídolo», etcétera.[1]

La conciencia dispone de dos maneras de representarse el mundo. Una *directa*, en la cual la cosa misma parece presentarse ante el espíritu, como en la percepción o la simple sensación. Otra, *indirecta*, cuando, por una u otra razón, la cosa no puede presentarse en «carne y hueso» a la sensibilidad, como, por ejemplo, al recordar nuestra infancia, al imaginar los paisajes del planeta Marte, al comprender cómo giran los electrones en derre-

1 Cf. G. Dumas, *Traité de Psychologie*,⁂ y el excelente artículo de F. Edeline, «Le symbole et l'image selon la théorie des codes», en *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, nº 2, 1963.

⁂ Véase la bibliografía en castellano al final de la obra.

dor del núcleo atómico o al representarse un más allá después de la muerte. En todos estos casos de conciencia indirecta, el objeto ausente se *re-presenta* ante ella mediante una *imagen*, en el sentido más amplio del término.

En realidad, la diferencia entre pensamiento directo e indirecto no es tan tajante como, para mayor claridad, la acabamos de exponer. Seria mejor decir que la conciencia dispone de distintas gradaciones de la imagen —según que esta última sea una copia fiel de la sensación o simplemente indique la cosa—, cuyos extremos opuestos estarían constituidos por la adecuación total, la presencia perceptiva, o bien por la inadecuación más extrema, es decir, un signo eternamente separado del significado. Veremos que este signo lejano no es otra cosa que el símbolo.

En primer lugar, pues, el símbolo se define como perteneciente a la categoría del signo. Pero la mayor parte de los signos son solo subterfugios destinados a economizar, que remiten a un significado que puede estar presente o ser verificado. De esta manera, una señal se limita a prevenir de la presencia del objeto que representa. De la misma forma, una *palabra,* una *sigla,* un *algoritmo*, reemplazan con economía una larga definición conceptual. Es más rápido dibujar sobre una etiqueta una calavera estilizada y dos tibias cruzadas que explicitar el complicado proceso por el cual el cianuro de potasio destruye la vida. De igual manera, el nombre «Venus» aplicado a un planeta del sistema solar, o su sigla astrológica ♀, o incluso el conjunto de algoritmos que definen la trayectoria elipsoidal de este planeta en las fórmulas de Kepler, son más

económicos que una larga definición apoyada en observaciones sobre la trayectoria, magnitud y distancias de dicho planeta con relación al sol.

Como este tipo de signos no son sino un medio para economizar operaciones mentales, nada impide —por lo menos en teoría— elegirlos *arbitrariamente*. Basta con anunciar que un círculo rojo con rayas blancas significa que no se debe avanzar para que se vuelva señal de «mano única». No hace ninguna falta agregar al cartel señalador la imagen amenazante de un agente de policía. Así también, la mayoría de las palabras, en especial los nombres propios, le parecen al que no estudió la filología del idioma carentes de toda motivación, de toda razón para estar construidos de una forma y no de otra: no hace falta saber que existió un dios céltico Lug, y que «Lyon» proviene de Lugdunum, para no confundir la ciudad de Lyon con la de Grenoble. Basta con saber que la palabra Lyon —a la que agrego la palabra «ciudad» para no confundirla fonéticamente con el animal «león» (*lion*)— se refiere a una ciudad francesa existente donde confluye el Ródano con el Saona, para poder utilizar este signo fonético, siguiendo una convención cuyo origen acaso sea totalmente arbitrario; también se podría reemplazar este nombre de ciudad con un simple número, como hacen los norteamericanos con las calles y avenidas.

De todos modos, hay casos en los que el signo debe perder su arbitrariedad teórica: cuando remite a abstracciones, en especial a cualidades espirituales o morales que es difícil presentar en «carne y hueso». Para significar el planeta Venus también se habría podido llamarlo Carlomagno, Pedro, Pablo o

Chicho. Pero para significar la Justicia o la Verdad el pensamiento no puede abandonarse a lo arbitrario, ya que estos conceptos son menos evidentes que los basados en percepciones objetivas. Se hace entonces necesario recurrir a signos de tipo complejo. Si la idea de justicia se representa mediante un personaje que castiga o absuelve, tendremos una *alegoría*; si este personaje está rodeado de distintos objetos o los utiliza —tablas de la ley, espada, balanza—, tendremos *emblemas*. Para delimitar mejor aún esta noción de justicia, el pensamiento puede recurrir a la narración de un ejemplo de hecho justo, más o menos real o alegórico: en este caso tendríamos un *apólogo*. La alegoría es *traducción* concreta de una idea difícil de captar o expresar en forma simple.[2] Los signos alegóricos contienen siempre un elemento concreto o ejemplar del significado.

Es posible, pues, por lo menos en teoría, distinguir dos tipos de signos: los signos *arbitrarios* puramente indicativos,[3] que remiten a una realidad significada que, aunque no esté presente, por lo menos siempre es posible presentar, y los signos *alegóricos,* que remiten a una realidad significada difícil de presentar. Estos últimos deben *representar* de manera concreta una parte de la realidad que significan.

Por último, llegamos a la imaginación simbólica propiamente dicha cuando el significado *es imposible de presentar* y el signo sólo puede referirse a

2 Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*: «Una vez hecha la traducción, se puede abandonar la alegoría, que es inútil en lo sucesivo».

3 E. Cassirer, *Philosophie des symbolischen Formen.*

un *sentido*, y no a una cosa sensible. Por ejemplo, el mito escatológico con que culmina el *Fedón* ⁂ es simbólico, porque describe el dominio cerrado a toda experiencia humana, el más allá después de la muerte. De manera análoga, en los *Evangelios* se pueden distinguir las «parábolas», verdaderos símbolos de conjunto del Reino, de los simples «ejemplos» morales: el Buen Samaritano, Lázaro y el Mal Rico, etc., que solo son apólogos alegóricos.[4] Dicho de otra forma, se puede definir el *símbolo*, de acuerdo con A. Lalande,[5] como *todo signo concreto que evoca, por medio de una relación natural, algo ausente o imposible de percibir*; o también, según Jung: «La mejor representación posible de una cosa relativamente desconocida, que por consiguiente no sería posible designar en primera instancia de manera más clara o más característica».[6]

Según P. Godet,[7] el signo sería incluso lo contrario

4 Cf. O. Lemarié, *Initiation au Nouveau Testament*: «Se diferencian de las parábolas porque no son símbolos que trasladan una enseñanza religiosa a otro orden. Se toman los "ejemplos" en el mismo orden moral del que son casos supuestos . . . » Cf. Luc., x, 30, 37; xvi, 19, 31, etc.

5 A. Lalande, *Vocabulaire critique et technique de la philosophie*,⁂ artículo «symbole sens», nº 2.

6 Cf. C. G. Jung, *Psychologische Typen*,⁂ Fr. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Volker*: «La diferencia entre representación simbólica y alegórica reside en el hecho de que la última solo proporciona una noción general, o una idea que es diferente de ella misma, mientras que la primera es la idea misma hecha sensible, encarnada».

7 P. Godet, «Sujet et symbole dans les arts plastiques», en *Signe et Symbole*: «La figura alegórica tiene su significación fuera de ella misma, en el programa conceptual que debe ilustrar».

de la alegoría: «La alegoría parte de una idea (abstracta) para llegar a una representación, mientras que el símbolo es en primer lugar y de por sí una representación, y, como tal, fuente de ideas, entre otras cosas». Pues lo que caracteriza al símbolo es ser centrípeto, además del carácter centrífugo de la figura alegórica con relación a la sensación. El símbolo, como la alegoría, conduce lo sensible de lo representado a lo significado, pero además, por la naturaleza misma del significado inaccesible, es *epifanía*, es decir, aparición de lo inefable por el significante y en él.[8]

Nuevamente se advierte cuál va a ser el dominio predilecto del simbolismo: lo no-sensible en todas sus formas; inconsciente, metafísico, sobrenatural y surreal. Estas «cosas ausentes o imposibles de percibir», por definición, serán de manera privilegiada los temas propios de la metafísica, el arte, la religión,[9] la magia: causa primera, fin último, «finalidad sin fin», alma, espíritus, dioses, etcétera.

Pero existe una paradoja que es menester destacar desde luego en esta misma definición del símbolo. Inadecuado por esencia, es decir, para-bólico,[10] de

8 La liturgia cristiana ortodoxa, en la decoración del iconostasio o en el sacramento de la Eucaristía, demuestra que la imagen simbólica (icono) es al mismo tiempo *anamnesis*, tipificada en el sacramento de la comunión, y *epiclesis*, tipificada en el Pentecostés.

9 Hay que destacar que los filósofos utilizan *signo* y *símbolo* de manera inversa a los teólogos y lingüistas. Para estos, lo que es pleno, incluso natural, es el signo, mientras el símbolo es convencional. Cf. B. Morel, *Le signe sacré*; J. L. Leuba, «Signe et symbole en théologie», en *Signe et symbole*; P. Guiraud, *La sémantique*.

10 Dando al prefijo griego *para* su sentido más fuerte:

manera todavía más radical que las imágenes y procedimientos emblemáticos, el símbolo, a la inversa, está mucho menos limitado a lo arbitrario, a la «convención», que el emblema. Ya que la re-presentación simbólica nunca puede confirmarse mediante la presentación pura y simple de lo que significa, el símbolo, en última instancia, *sólo vale por sí mismo*.[11] Al no poder representar la irrepresentable trascendencia, la imagen simbólica es *transfiguración* de una representación concreta con un sentido totalmente abstracto. El símbolo es, pues, una representación que hace *aparecer* un sentido secreto; es la epifanía de un misterio.[12] La parte visible del símbolo, el «significante», siempre estará cargada del máximo de concretez, y como bien dijo Paul Ricoeur,[13] todo símbolo auténtico posee tres dimensiones concretas: es al mismo tiempo «cósmico» (es decir, extrae de lleno su representación del mundo bien visible que nos rodea), «onírico» (es decir, se arraiga en los recuerdos, los gestos, que aparecen en nuestros sueños y

«que no alcanza». Cf. J. L. Leuba, *op. cit.*: «Las parábolas evangélicas son un ejemplo notable de esta relación a la vez esencial e insuficiente».

11 Cf. P. Godet, *op. cit.*; «El símbolo es una figura que vale no precisamente *por* sí misma, pues entonces no sería símbolo de nada, sino *mediante* ella misma».

12 *Epiphanéia* (griego): «aparición». Cf. Corbin, *L'imagination créatice dans le soufisme d'Ibn Arabi*: «El símbolo (...) es la clave de un misterio», o P. Godet, *op. cit.*: «Lo infinito en lo finito: esta es, sin duda, la mejor manera de caracterizar esta esencia singular que es el símbolo en arte».

13 P. Ricoeur, «La symbolique du mal», en *Finitude et culpabilité*.

que constituyen, como demostró Freud, la materia muy concreta de nuestra biografía más íntima) y por último «poético», o sea que también *recurre al* lenguaje, y al lenguaje más íntimo, por lo tanto el más concreto. Pero la otra parte del símbolo, esa parte de lo invisible e inefable que construye un mundo con representaciones indirectas de signos alegóricos siempre inadecuados, constituye igualmente una especie lógica muy particular. Mientras que en un signo simple el significado es limitado y el significante, por su misma arbitrariedad, infinito; mientras que la simple alegoría traduce un significado finito por medio de un significante no menos delimitado, los dos términos del *Sumbolon* [14] son infinitamente abiertos. El término significante, el único conocido concretamente, remite por «extensión», digámoslo así, a todo tipo de «cualidades» no representables, hasta llegar a la antinomia. Es así como el signo simbólico «fuego» aglutina los sentidos divergentes y antinómicos de «fuego purificador», «fuego sexual», «fuego demoníaco e infernal».

Pero, paralelamente, el término significado, en el mejor de los casos sólo concebible, pero no representable, se difunde por todo el universo concreto: mineral, vegetal, astral, humano, «cósmico», «onírico», o «poético». De esta manera, lo «sagrado», o la «divinidad», puede ser significado por cualquier cosa: un alto peñasco, un árbol enorme, un águila,

14 Sobre la etimología de *Sumbolon,* cf. R. Alleau: *De la nature des symboles.* Tanto en griego (*sumbolon*) como en hebreo (*mashal*) o en alemán (*Sinnbild*), el término que significa símbolo implica siempre la *unión de dos mitades*: signo y significado.

una serpiente, un planeta, una encarnación humana como Jesús, Buda o Krishna, o incluso por la atracción de la Infancia que perdura en nosotros. Este doble imperialismo [15] —del significante y del significado— en la imaginación simbólica caracteriza específicamente al signo simbólico y constituye la «flexibilidad» del símbolo.[16] El imperialismo del significante, que al repetirse llega a integrar en una sola figura las cualidades más contradictorias, así como el imperialismo del significado, que llega a inundar todo el universo sensible para manifestarse sin dejar de repetir el acto «epifánico», poseen el carácter común de la *redundancia.* Mediante este poder de repetir, el símbolo satisface de manera indefinida su inadecuación fundamental. Pero esta repetición no es tautológica, sino perfeccionante, merced a aproximaciones acumuladas. A este respecto es comparable a una espiral, o mejor dicho a un solenoide, que en cada repetición circunscribe más su enfoque, su centro. No es que un solo símbolo no sea tan significativo como todos los demás, sino que el conjunto de todos los símbolos relativos a un tema los esclarece entre sí, les agrega una «potencia» simbólica suplementaria.[17] Además, a partir de esta propiedad específica de redundancia perfeccionante, se puede esbozar una clasificación somera, pero cómoda, del universo simbólico, según los símbolos apunten a una redun-

15 Cf. P. Godet, *op. cit.*: «El símbolo, cuya característica es manifestar un sentido del que es portador, puede tener numerosos sentidos».

16 E. Cassirer, *An Essay on Man.*

17 Veremos más adelante que este método de «convergencia» es el método por excelencia de la hermenéutica.

dancia de gestos, de relaciones lingüísticas o de imágenes materializadas por medio de un arte.

La redundancia significante de los gestos constituye la clase de los *símbolos rituales:* el musulmán que a la hora de la oración se prosterna hacia el este; el sacerdote cristiano que bendice el pan y el vino; el soldado que rinde honores a la bandera; el bailarín o el actor que «interpreta» un combate o una escena de amor dan, con sus gestos, una actitud significativa a su cuerpo o a los objetos que manipulan.

La redundancia de las relaciones lingüísticas es significativa del *mito* y sus derivados, tal como lo demostró el etnólogo Claude Lévi-Strauss.[18] Un mito —o, por ejemplo, un conjunto de parábolas evangélicas— es una repetición de ciertas relaciones, lógicas y lingüísticas, entre ideas o imágenes expresadas verbalmente. De esta manera, en los *Evangelios,* el «Reino de Dios» es significado mediante un conjunto de parábolas que constituyen, sobre todo en San Mateo,[19] un verdadero mito simbólico en el que la relación semántica entre la paja y el trigo, la pequeñez del grano de mostaza y el gran tamaño del árbol del que proviene, la red y los peces, etc., tiene más importancia que el sentido literal de cada parábola.

Por último, la imagen pintada, esculpida, etc., todo

18 Cf. Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale,* cap. XI: «Les structures des mythes». Este autor demuestra que bajo el «diacronismo» aparente del relato es el «sincronismo» de las secuencias —o sea, las redundancias— lo significativo. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire.*

19 San Mateo, XIII, 3-52.

lo que se podría denominar *símbolo iconográfico*, constituye múltiples redundancias: «copia» redundante, sin duda, de un lugar, una cara, un modelo, pero también representación, por parte del espectador, de lo que el pintor ya representó técnicamente... En el caso de los iconos religiosos, hay también «copia» de un mismo modelo en muchos ejemplares: cada estatuita de Nuestra Señora de Lourdes *es* la única Inmaculada Concepción, el altar de cada iglesia es al mismo tiempo el Cenáculo y el Gólgota. Pero incluso en el caso de una simple pintura profana, *La Gioconda*, por ejemplo, se capta este poder de la imagen simbólica: el «modelo» Mona Lisa desapareció para siempre, no sabemos nada de él, y sin embargo su retrato nos hace presente esta ausencia definitiva. Cada espectador que visita el Louvre repite sin saberlo el acto redundante de Leonardo, y *La Gioconda* se le aparece concretamente en una epifanía inagotable.[20] Por cierto, hay variaciones en la intensidad simbólica de una imagen pintada y la intensidad significativa del sistema de redundancias iconográficas. La imagen transmite más o menos «sentido». Tal como se ha dicho, *Los peregrinos de Emaús*, de Rembrandt, son incuestionablemente más ricos, desde este punto de vista, que *El buey desollado*.[21] De igual ma-

20 H. Corbin (*op. cit.*) insistió mucho sobre este poder de repetición instauradora del objeto simbólico, que compara con la «interpretación» musical: «El símbolo (...) nunca queda *explicado* de una vez para siempre, sino que siempre hay que volver a descifrarlo, lo mismo que una partitura musical nunca es descifrada de una vez por todas, sino que siempre exige una ejecución nueva».
21 P. Godet, *op. cit.*

nera, la intención simbólica de un icono bizantino, o incluso de un Giotto, es más intensa que la del pintor impresionista, a quien solo interesa la «expresión» epidérmica de la luz. Una pintura o una escultura de valor simbólico es la que posee lo que Etienne Souriau llama —ya veremos si el término está justificado— «el Angel de la Obra», es decir que encierra un «contenido que la trasciende».[22] El verdadero icono «instaura» un sentido; la simple imagen —que muy pronto se pervierte, convirtiéndose en ídolo o en fetiche— está cerrada sobre sí misma, rechaza el sentido, es una «copia» inerte de lo sensible. En cuanto a intensidad simbólica, el icono que más la contiene, desde el punto de vista del consumidor, parece ser el bizantino, que satisface mejor el imperativo de la conducción;[23] y desde el punto de vista del productor y el consumidor, la pintura Chan y taoísta, que conduce al artista chino al sentido del objeto sugerido con algunos trazos o manchones de aguada.[24]

Detengámonos por el momento en esta definición,

22 Cf. E. Souriau, *L'ombre de Dieu*, París, 1955. Cf. lo que Focillon llama el *aura* que transfigura la obra (*La vie des formes*, París: Leroux, 1934); cf. también H. Corbin, *op. cit.*, y P. Godet, *op. cit.*

23 El VII Concilio Ecuménico (Nicea, 784) define el icono como *anamnesis*.

24 Para todo el Extremo Oriente chino-japonés, así como para Platón, la belleza concreta es reconducción que ilumina a la belleza en sí y al más allá inefable de la belleza. Se dijo del pintor chino Yu-K'O que cuando pintaba bambúes «olvidaba su propio cuerpo y se transformaba en bambúes». Pero estos bambúes son, a su vez, *símbolos*, y reconducen a un éxtasis místico. Cf. F. S. C. Northrop, *The meeting of East and West*.

en estas propiedades y en esta somera clasificación del símbolo como *signo que remite a un significado inefable e invisible, y por eso debe encarnar concretamente esta adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen y completan inagotablemente la inadecuación.*

Se advierte desde un primer momento que un modo tal de conocimiento nunca adecuado, nunca «objetivo», ya que jamás alcanza un objeto, y que siempre se pretende esencial, ya que se basta a sí mismo y lleva en su interior, escandalosamente, el mensaje inmanente de una trascendencia; nunca explícito, sino siempre ambiguo y a menudo redundante, verá planteadas en su contra, en el curso de la historia, muchas opciones religiosas o filosóficas. Este conflicto es el que nos proponemos describir sucintamente en el primer capítulo de este libro. Pero después de haber constatado que, a pesar de la ofensiva de toda una civilización, el símbolo se mantiene, y que el mismo desarrollo del pensamiento occidental contemporáneo debe, de grado o por fuerza y so pena de alienación, encarar metódicamente el «hecho» simbólico, estudiaremos en los capítulos siguientes *La realidad simbólica y los métodos de la simbolología.* Por último, una vez mostrada la manera de conciliar el conflicto entre Razón e Imagen, podremos examinar con serenidad, teniendo en cuenta los resultados aportados por los métodos de la hermenéutica, una ciencia y una sabiduría nuevas, basadas en la simbolología, y estudiar las funciones filosóficas del simbolismo. Antes resumiremos en un cuadro las principales diferencias establecidas entre signo, alegoría y símbolo.

Cuadro 1. *Los modos de conocimiento indirecto.*

	El signo (en sentido estricto)	La alegoría	El símbolo
Significante	*Arbitrario* *Adecuado*	*No arbitrario* Ilustración generalmente *convencional* del significado. Puede ser una parte, un elemento, una cualidad de lo significado (emblema). *Parcialmente adecuado.*	*No arbitrario* *No convencional* Conduce a la significación. Se basta a sí mismo. *Suficiente e inadecuado* o «para-bólico».
Relación entre significante y significado	Equivalencia indicativa: $\simeq$.	Traducción: $\rightsquigarrow$ (traduce económicamente el significado).	Epifanía: $\rightleftarrows$.

Significado	*Puede ser* aprehendido por otro procedimiento de pensamiento. Se da *antes* que el significante.	*Difícilmente* captable por un medio directo; por lo general es un concepto complejo o una idea abstracta. Se da *antes* que el significante.	*Nunca* puede ser captado por el pensamiento directo. *Nunca* se da fuera del proceso simbólico.
Calificativos	Semiológico (de Saussure). Semiótico (Jung, Cassirer). Indicativo (Cassirer). Signo «arbitrario» (Edeline).	Alegórico (Jung). Emblemático. Sintemático (R. Alleau). Signo «asociado» (Edeline).	Simbólico. Semántico (de Saussure).

1. La victoria de los iconoclastas o el reverso de los positivismos

«El positivismo es la filosofía que, en un mismo movimiento, elimina a Dios y clericaliza todo pensamiento». Jean Lacroix, *La sociologie d'Auguste Comte,* pág. 110.

Acaso parezca doblemente paradójico referirse al «Occidente iconoclasta». ¿Acaso la Historia cultural no reserva este epíteto para la crisis que conmovió al Oriente bizantino en el siglo VII? ¿Y cómo podría ser tachada de iconoclasta una civilización que rebosa imágenes, que inventó la fotografía, el cine, innumerables medios de reproducción iconográfica?

Pero es que hay muchas formas de iconoclastia. Una por omisión, rigurosa: la de Bizancio, que se manifiesta desde el siglo V con San Epifanio y se irá reforzando bajo la influencia del legalismo judío o musulmán, será más bien una exigencia reformadora de «pureza» del símbolo contra el realismo demasiado antropomórfico del humanismo cristológico de San Germán de Constantinopla, y después de Teodoro Studita.[1] La otra, más insidiosa, tiene

1 Cf. V. Grumel, «L'iconologie de saint Germain de Constantinople» en *Echos d'Orient,* vol. 21, pág. 165 y «L'iconologie de saint Théodore Studite», en *Echos d'Orient,* vol. 21, pág. 257. Cf. también H. Leclerc, *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie,* artículo sobre «Las imágenes». Cf. nuestro artículo, «L'occident iconoclaste», en *Cahiers Internationaux de Symbolisme,* nº 2, 1963.

de alguna manera, por exceso, intenciones opuestas a los piadosos concilios bizantinos. Ahora bien; aunque la primera forma de iconoclastia haya sido un simple accidente en la ortodoxia, trataremos de demostrar que la segunda forma de iconoclastia, por exceso, por evaporación del sentido, fue el rasgo constitutivo y sin cesar agravado de la cultura occidental.

En primera instancia, el «co-nocimiento» simbólico, triplemente definido como pensamiento para siempre indirecto, como presencia representada de la trascendencia y como comprensión epifánica, aparece en las antípodas de la pedagogía del saber tal como está instituida desde hace diez siglos en Occidente. Si, adoptando el plausible criterio de Spengler,[2] se fija el comienzo de nuestra civilización en la herencia de Carlomagno, se advierte que Occidente siempre opuso, a los tres criterios precedentes, elementos pedagógicos violentamente antagónicos: a la presencia epifánica de la trascendencia, las iglesias opusieron dogmas y clericalismos; al «pensamiento indirecto», los pragmatismos opusieron el pensamiento directo, el «concepto» —cuando no el «percepto»—; por último, frente a la imaginación comprensiva «que induce al error y la falsedad», la ciencia esgrimió las largas cadenas de razones de la explicación semiológica, asimilándolas en principio a las largas cadenas de «hechos» de la explicación positivista. En cierto modo, esos famosos «tres estadios» sucesivos del triunfo de la explicación positivista son los tres estadios de la extinción simbólica.

2 O. Spengler, *La decadencia de Occidente.*

Debemos examinar brevemente estos «tres estadios» de la iconoclastia occidental. Sin embargo, dichos «tres estadios» no son iconoclastas con igual evidencia, y para pasar de lo más a lo menos evidente invertiremos en nuestro estudio el curso de la historia, tratando de remontarnos, más allá de la iconoclastia demasiado notoria del cientificismo, a las fuentes más profundas de este gran cisma del Occidente respecto de la vocación tradicional del conocimiento humano.

La desvalorización más evidente de los símbolos que nos presenta la historia de nuestra civilización es, sin duda, la que se manifiesta en la corriente científica surgida del cartesianismo. En verdad, y según la excelente definición de un cartesiano contemporáneo,[3] esto no se debe a que Descartes se niegue a utilizar la noción de símbolo. Sin embargo, el Descartes de la *III Meditación* no acepta otro símbolo que la propia conciencia «a imagen y semejanza» de Dios. Así, pues, sigue siendo exacto sostener que, con Descartes, el simbolismo pierde vigencia en la filosofía. Incluso un epistemólogo tan decididamente no cartesiano como Bachelard [4] afirma, todavía hoy, que los ejes de la ciencia y lo imaginario son opuestos en principio, y que el científico debe empezar por purificar el objeto de su saber, mediante un «psicoanálisis objetivo», de todas las pérfidas secuelas de la imaginación «de-

3 F. Alquié, «Conscience et signe dans la philosophie moderne et le cartésianisme», en *Polarité du symbole*, París: Desclée, 1960, pág. 221.
4 Cf. G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*.

formadora». Lo que instaura Descartes es, en verdad, el «reino»[5] del algoritmo matemático; por eso Pascal, matemático, católico y místico, no se equivoca cuando denuncia a Descartes. El cartesianismo asegura el triunfo de la iconoclastia, el triunfo del «signo» sobre el símbolo. Todos los cartesianos rechazan la imaginación, así como también la sensación, como inductora de errores. Es verdad que para Descartes sólo el universo material se reduce a un algoritmo matemático, gracias a la famosa analogía funcional: el mundo físico no es sino figura y movimiento, vale decir, *res extensa*; además, toda figura geométrica *no es sino una ecuación* algebraica.

Pero semejante *método de reducción* a las «evidencias» analíticas se presenta como *el* método universal. Incluso en Descartes —y en él antes que en ningún otro— se aplica precisamente al «yo pienso», último «símbolo» del ser, sin duda, pero símbolo temible, ya que el pensamiento y por lo tanto el método —es decir, el método matemático— se transforman en el único símbolo del ser. El símbolo —cuyo significante ya no tiene más que la diafanidad del signo— se esfuma poco a poco en la pura semiología, se evapora, podríamos decir, metódicamente en signo. De esta manera, con Malebranche, y sobre todo con Spinoza, el método reductivo de la geometría analítica se aplicará al Ser absoluto, a Dios mismo.

En el siglo XVIII, por cierto, se insinúa una reacción contra el cartesianismo. Pero esta reacción solo

5 Cf. R. Guénon, *Le règne de la quantité et le signe des temps.*

está inspirada en el empirismo escolástico, tanto de Leibniz como de Newton; veremos más adelante que este empirismo es tan iconoclasta como el método cartesiano. Todo el saber de los últimos dos siglos se resumirá en un método de análisis y de medición matemática, producido por un deseo de enumeración y de observación en el cual desembocará la ciencia histórica. Así se inaugura la era de la explicación cientificista que en el siglo XIX, bajo las presiones de la historia y su filosofía, se transformará en positivismo.[6]

Esta concepción «semiológica» del mundo será la oficial en las universidades occidentales y en especial en la universidad francesa, hija predilecta de Auguste Comte y nieta de Descartes. No solo el mundo es pasible de exploración científica, sino que la investigación científica es la *única* con derecho al título desapasionado de conocimiento. Durante dos siglos la imaginación es violentamente anatemizada. Brunschvicg la considera además como «pecado contra el espíritu», mientras que Alain se niega a ver en ella otra cosa que la infancia confusa de la conciencia;[7] Sartre sólo descubre en lo imaginario «la nada», «objeto fantasmal», «pobreza esencial».[8]

Bajo el influjo cartesiano se produce en la filosofía

6 Cf. F. S. C. Northrop, *The meeting of East and West,* donde el autor asimila este reino del algoritmo a la igualdad política en la democracia de Locke, inspiradora de los teóricos franceses de la Revolución.

7 Cf. Brunschvicg, *Héritage de mots, héritage d'idées.* Alain, *Préliminaires à la mythologie.* Gusdorf, *Mythe et métaphysique.*

8 Sartre, *L'imaginaire.*

contemporánea una doble hemorragia de simbolismo: ya sea que se reduzca el *cogito* a las «cogitaciones» —y entonces se obtiene el mundo de la ciencia, donde el signo sólo es pensado como término adecuado de una relación—, o que «se quiera devolver el ser interior a la conciencia»[9] —y entonces se obtienen fenomenologías carentes de trascendencia, según las cuales el conjunto de los fenómenos ya no se orienta hacia un polo metafísico, ya no evoca ni invoca lo ontológico, no logra sino una «verdad a la distancia, una verdad reducida»—.[10] En resumen, se puede decir que la impugnación cartesiana de las causas finales, y la resultante reducción del ser a un tejido de relaciones objetivas, han eliminado en el significante todo lo que era sentido figurado, toda reconducción hacia la profundidad vital del llamado ontológico.

Tan radical iconoclastia no se ha desarrollado sin graves repercusiones en la imagen artística, pintada o esculpida. El papel cultural de la imagen pintada es minimizado al extremo en un universo donde se impone todos los días la potencia pragmática del signo. Incluso un Pascal proclama su desprecio por la pintura, iniciando de esta manera el menosprecio social en que el consenso occidental mantendrá al artista aun durante la rebelión artística del romanticismo. El artista, como el icono, ya no tiene lugar en una sociedad que poco a poco ha eliminado la función esencial de la imagen simbólica. Así también, después de las vastas y ambiciosas alegorías del Renacimiento, se ve que

9 Alquié, *op. cit.*
10 P. Ricoeur, *op. cit.*

en su conjunto el arte de los siglos XVII y XVIII se empequeñece hasta convertirse en una simple «diversión», en un mero «ornamento». La misma imagen pintada, tanto en la fría alegoría de los Le Sueur como en la alegoría política de los Lebrun y David y en «las comedias de costumbres» del siglo XVIII, ya no procura *evocar*. De este rechazo de la evocación nace el ornamentalismo académico que, desde los epígonos de Rafael hasta Fernand Léger, pasando por David y los epígonos de Ingres, reduce el icono a la función de decorado. Y ni siquiera en sus rebeliones románticas e impresionistas contra esta situación desvalorizada, han recuperado la imagen y el artista, en los tiempos modernos, la potencia de significación plena que tuvieron en las sociedades iconófilas, en el Bizancio macedónico así como en la China de la dinastía Song. Y en la anarquía turbulenta y vengativa de las imágenes, que de pronto desborda y sumerge al siglo XX, el artista busca desesperadamente enclavar su vocación más allá del desierto cientificista de nuestra pedagogía cultural.

Al remontarnos algunos siglos antes del cartesianismo, percibimos una corriente aún más profunda de iconoclastia, repudiada por la mentalidad cartesiana, aunque mucho menos que lo que se afirma.[11] Esta corriente es transmitida desde el siglo

11 E. Gilson demostró en qué medida Descartes era el heredero de la problemática y de los conceptos peripatéticos; cf. *Discours de la méthode*, notas críticas de E. Gilson, París: Vrin.

XIII al XIX por el conceptualismo aristotélico, o con más exactitud por su desviación ockhamista y averroísta. La Edad Media occidental reanuda por su cuenta la vieja disputa filosófica de la antigüedad clásica. El platonismo, tanto grecolatino como alejandrino, es más o menos una filosofía de la «clave» de la trascendencia, es decir que implica una simbólica. Es verdad que diez siglos de racionalismo han corregido ante nuestros ojos los diálogos del discípulo de Sócrates, donde ya no vemos otra cosa que las premisas de la dialéctica y la lógica de Aristóteles, incluso del matematismo de Descartes.[12] Pero la utilización sistemática del simbolismo mítico, y hasta del retruécano etimológico, en el autor del *Banquete*** y del *Timeo*,** bastan para convencernos de que el gran problema platónico era el de conducir [13] los objetos sensibles al mundo de las ideas; el de la *reminiscencia* que, lejos de ser una memoria vulgar, es por el contrario una imaginación epifánica.

En los albores de la Edad Media, Juan Escoto Eriúgena sostendrá una doctrina parecida: Cristo se transforma en el principio de esta *reversio,* opuesta a la *creatio*, por medio de la cual se efectuará la divinización, *deificatio,* de todas las co-

12 Cf. L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique.*

13 H. Corbin (*op. cit.*), demostró que el Islam oriental shiita, en especial con Ibn Arabi, llamado *Ibn Aflatun,* «hijo de Platón», estuvo más protegido que el Occidente cristiano de la ola peripatética del averroísmo, y así pudo conservar intacta esta doctrina de la reconducción, el *ta'wil* y los privilegios de la imaginación epifánica (*alam almithal*).

sas.[14] Pero la solución adecuada del problema platónico es, en definitiva, la gnosis valentiniana propuesta en la lejana época preoccidental de los primeros siglos de la era cristiana. Al interrogante que obsesiona al platonismo: «¿Cómo ha llegado a las cosas el Ser sin raíz y sin vínculo?»,[15] planteado por el alejandrino Basílides, Valentín responde mediante una angelología, una doctrina sobre los «ángeles» intermediarios, los eones, que son modelos eternos y perfectos de este mundo imperfecto (puesto que es *separado*), mientras que la reunión de los eones constituye la Plenitud (el Pleroma). Estos ángeles, que aparecen también en otras tradiciones orientales, son, como lo demostró Henri Corbin,[16] el criterio propio de una ontología simbólica. *Son símbolos de la función simbólica misma que es* —¡como ellos!— *mediadora* entre la trascendencia del significado y el mundo manifiesto de los signos concretos, encarnados, que por medio de ella se transforman en símbolos.

Ahora bien; esta angelología, que constituye una doctrina del sentido trascendente comunicado mediante el humilde símbolo, consecuencia extrema de un desarrollo histórico del platonismo, será rechazada, en nombre del «pensamiento directo»,

14 Cf. M. Cappuyne, *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Lovaina, 1933.

15 Título del libro XIII de los *Comentarios de los Evangelios* de Basílides. Cf. F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, París: Vrin, 1947; S. Hutin, *Les gnostiques*, pág. 40: «Estas entidades semiabstractas, semiconcretas, se mueven en un dominio *intermedio* [las bastardillas son nuestras] entre la realidad y el mito».

16 H. Corbin, *op. cit.*

con la crisis de los universales que el conceptualismo aristotélico inaugura en Occidente. Conceptualismo cada vez más cargado de empirismo, al que en su conjunto permanecerá fiel Occidente durante cinco o seis siglos por lo menos (si se fija en Descartes la conclusión de la era peripatética, sin tener en cuenta el conceptualismo kantiano ni el positivismo comtiano . . .[17]) El aristotelismo medieval, el que proviene de Averroes y al cual adhieren Siger de Brabante y Ockham, es la apología del «pensamiento directo» [18] contra todos los prestigios del pensamiento indirecto. El mundo de la percepción, de lo sensible, ya no es más un mundo de la intercesión ontológica en el que se epifaniza un misterio, como era el caso de Escoto Eriúgena o incluso de san Buenaventura. Es un mundo material, el del lugar propio, separado de un motor

17 Puede parecer extraño tratar de incluir una parte del positivismo en la edad «metafísica» del peripatetismo. Sin embargo, Comte mismo invoca explícitamente a Aristóteles: ve en el conceptualismo biológico del Estagirita el *modelo* mismo de la serie constitutiva de los famosos tres estadios: la serie, «ese artificio biológico, gradualmente elaborado desde Aristóteles (. . .) para instituir una inmensa escala destinada a relacionar el hombre con el vegetal . . .» (*Cathéch. positiviste*, Péchut, pág. 128.) Imposible expresarlo mejor: el modo de unión es este, completamente positivo, del vegetal al hombre, y no como en Platón, del hombre a la idea por medio del término simbólico.

18 Sobre G. de Ockham, cf. L. Baudry, *Le Tractatus de principiis heologiae attribué à G. d'Ockham*, París: Vrin, 1936; E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age.* Sobre Averroes, cf. L. Gauthier, *Accord de la religion et de la philosophie*, tratado de Ibn Rochd, traducido y anotado, Argelia, 1905; P. Mandonnel, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle*, Lovaina, 1908-11.

inmóvil tan abstracto que no merece el nombre de Dios. La «física» de Aristóteles, que la cristiandad adoptará hasta Galileo, corresponde a un mundo secularizado, combinación de cualidades sensibles que solo conducen a lo sensible o a la ilusión ontológica que denomina *ser* a la cópula que une un sujeto a un atributo. Lo que Descartes rechaza en esta física de primera instancia no es su positividad, sino su precipitación. Es cierto que para el conceptualismo la idea posee una realidad *in re,* en la cosa sensible donde va a tomarla el intelecto, pero solo conduce a un concepto, a una definición literal *que quiere ser sentido propio.* Y no conduce —como la idea platónica— de un impulso meditativo a otro, al sentido trascendente supremo situado «más allá del ser en dignidad y en potencia». Ya se sabe con qué facilidad este conceptualismo se disolverá en el nominalismo de Ockham. No se equivocan los comentaristas de los tratados de física peripatética [19] que contraponen las *historiai* (investigaciones) aristotélicas —tan cercanas en espíritu a la entidad «histórica» del positivismo moderno— a los *mirabilia* (acontecimientos raros y maravillosos) o bien a los *idiotes* (acontecimientos singulares) de todas las tradiciones herméticas. Estas últimas actuaban mediante relaciones «simpáticas», mediante homologías simbólicas.[20]

19 Cf. P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*: «En la medida en que los antiguos, incluso los bizantinos y después la Edad Media, tuvieron alguna idea del método científico, se la deben al Estagirita o a la larga línea de sus comentaristas, desde Alejandro de Afrodisia a Filopón».
20 *Ibíd.* Sobre la literatura «simpática» de Bolos el Democríteo, autor de un *Tratado de las simpatías y antipatías.*

Este deslizamiento hacia el mundo del realismo perceptivo, donde el expresionismo —incluso el sensualismo— reemplaza a la evocación simbólica, es de los más visibles en la transición del arte románico al gótico. En la plenitud románica floreció una iconografía simbólica heredada de Oriente, pero esta plenitud fue muy breve con respecto a los tres siglos de arte «occidental», del arte llamado gótico.[21] El arte románico es «indirecto», de evocación simbólica, frente al arte gótico, tan «directo», cuyo prolongamiento natural será la apariencia flamígera y renacentista. Lo que se transparenta a través de la encarnación escultural del símbolo románico es la gloria de Dios y su sobrehumana victoria sobre la muerte. La estatuaria gótica, por el contrario, muestra cada vez más los sufrimientos del hombre-Dios.[22]

Mientras que el estilo románico, sin duda con menos continuidad que Bizancio,[23] conserva un arte del icono basado en el principio teofánico de una angelología, el arte gótico aparece en su proceso como el prototipo de la iconoclastia *por exceso*: acentúa el significante a tal punto que se desliza

21 Cf. E. Male, *L'art religieux du XIIe siècle en France*; M. Davy, *Essai sur la symbolique romane*, y O. Beigbeder, *L'iconographie religieuse des pays entre Rhône et Loire*.

22 Fácil sería sospechar al arte románico, en especial el de los cátaros, de «docetismo», herejía que conduce a creer que en realidad Cristo no fue de carne. Basílides, Valentín y más tarde los cátaros, consideran que la crucifixión de Jesús es un escándalo y la cruz un objeto de repulsión. (Cf. Valentín, citado por Clemente de Alejandría, *Stromata*.)

23 El cisma data de 1054, pero no quedó realmente consumado hasta principios del siglo XIII, con el saqueo de Constantinopla por los cruzados (1204).

del icono a una imagen muy naturalista, que pierde su sentido sagrado y se convierte en simple ornamento realista, en simple «objeto artístico». Paradójicamente, el purismo austero de San Bernardo es menos iconoclasta que el realismo estético de los góticos, nutrido por la escolástica peripatética de Santo Tomás. Por cierto que esta desvalorización del «pensamiento indirecto» y de la evocación angélica que lo acompaña, por parte del sentido común terrenal de la filosofía aristotélica y el averroísmo latino, no se cumplió en un día. Habrá resistencias apenas ocultas: el florecimiento de la cortesanía, del culto del amor platónico en los *Fedeli d'Amore*, así como el renacimiento franciscano del simbolismo con San Buenaventura.[24] De igual modo, es necesario señalar que en el realismo de ciertos artistas, por ejemplo de Memling y más adelante de Bosch, se trasluce un misticismo oculto que transfigura la minucia trivial de la visión.[25] Pero no es menos cierto que el modo de pensamiento adoptado por el Occidente «fáustico» del siglo XIII, al hacer del aristotelismo la filosofía oficial de la cristiandad, da prevalencia al «pensamiento directo» en perjuicio de la imaginación simbólica y de los modos de pensamiento indirectos.

24 Es necesario subrayar el contraste que en el transcurso de los siglos ha opuesto el pensamiento franciscano, de raíz platónica, al dominico, que fue el bastión del tomismo. Es verdad que Eckhart fue dominico, pero un dominico condenado por su orden...

25 Hay que destacar que esta transfiguración del realismo tiene lugar en los países del norte europeo menos «romanos», y en los que se expandió la Reforma. El realismo de Caravaggio y de Ribera quedó en el simple nivel del expresionismo.

A partir del siglo XIII, las artes y la conciencia ya no ambicionan conducir a un sentido, sino «copiar la naturaleza».[26] El conceptualismo gótico quiere ser un calco realista de las cosas tal como son. La imagen pintada, esculpida o pensada, se *desfigura* y reemplaza el sentido de la Belleza y la invocación al Ser por el manierismo de lo bonito o el expresionismo de lo espantosamente feo. Podemos decir que si el cartesianismo y el cientificismo que de él derivan eran iconoclastas por omisión y por un desprecio generalizado hacia la imagen, la iconoclastia peripatética es prototipo de iconoclastia por exceso: descuida el significado del símbolo para adherirse solamente a la epidermis del sentido, al significante. Todo el arte, toda la imaginación, se ponen al único servicio de la curiosidad fáustica y conquistadora de la cristiandad. Es verdad que la conciencia occidental había sido preparada con mayor profundidad aún para este papel ornamentalista por una corriente de iconoclastia más primitiva y fundamental, que debemos examinar ahora.

El racionalismo, aristotélico o cartesiano, posee la inmensa ventaja de pretenderse universal por la distribución individual del «buen sentido» o «senti-

26 La *Poética* ⁂ de Aristóteles, que fue la biblia de la estética occidental antes del romanticismo, se funda en lo esencial en el concepto de *imitación*. La imitación no es más que la extrema degeneración de la redundancia: cuando el icono bizantino representa a Cristo repite incansablemente la Santa Faz, mientras que Grünewald o incluso Van der Weyden se limitan a copiar un modelo humano, demasiado humano.

do común». No ocurre lo mismo con las imágenes que están sometidas a un *acontecimiento*, a una situación histórica o existencial que las caracteriza. Es por eso que una imagen simbólica necesita ser revivida sin cesar, casi como un trozo musical o un héroe teatral requiere un «intérprete». Y el símbolo, amenazado, como toda imagen, por el regionalismo de la significación, corre peligro de transformarse a cada momento en lo que R. Alleau llama acertadamente un «sistema»,[27] es decir, en una imagen que tiene ante todo una función de reconocimiento social, una segregación convencional. Podría decirse que se trata de un símbolo reducido a su potencia sociológica. Toda «convención», aunque esté animada por las mejores intenciones de «defensa simbólica», es fatalmente dogmática.[28] En el plano de la reconducción ontológica y de la vocación personal se produce una degeneración, que distingue muy bien el pastor Bernard Morel:[29] «La teología latina tradujo la palabra griega "misterio" por "sacramento", pero la palabra latina no tiene toda la riqueza de la griega. Hay en el misterio griego una *apertura al cielo*, un *respeto por lo inefable*, un *realismo espiritual*, una *fuerza en la exultación*,[30] que la moderación lógica y la concisión jurídica del sacramentarismo romano no expresan». La imagen simbólica estaba destinada a perder estas virtudes de apertura a la trascendencia en el seno de la libre inmanencia. Al convertirse en sis-

27 Cf. R. Alleau *De la nature des symboles.*
28 Cf. B. Morel, *Le signe et le sacré*: «Les conventions sacramentaires».
29 *Op. cit.*
30 Las bastardillas son nuestras.

tema se funcionaliza; casi podríamos decir que, con respecto a los clericalismos que la van a definir, se burocratiza. Al encarnarse en una cultura y en un lenguaje cultural, la imagen simbólica corre peligro de esclerosarse en dogma y sintaxis. Es aquí donde la forma amenaza al espíritu cuando la poética profética es cuestionada y amordazada. Sin duda, una de las grandes paradojas del símbolo es la de no expresarse sino por medio de una «letra» más o menos sistemática. Pero la imaginación simbólica se presenta como vigilia del espíritu más allá de la letra, so pena de morir. Ahora bien: toda iglesia es funcionalmente dogmática y en lo institucional está del lado de la letra. Como cuerpo sociológico, una iglesia «divide el mundo en dos: los fieles y los sacrílegos»;[31] sobre todo la iglesia romana que, en el momento culminante de su historia, sosteniendo con mano firme la «espada de dos filos», no podía admitir la libertad de inspiración de la imaginación simbólica. La virtud esencial del símbolo, como ya dijimos, es asegurar la presencia misma de la trascendencia en el seno del misterio personal. Para un pensamiento eclesiástico, semejante pretensión se presenta como el camino que conduce al sacrilegio. Ya sea fariseo, sunita o «romano», el legalismo religioso se enfrenta siempre, fundamentalmente, con la afirmación de que existe para cada individualidad espiritual una «inteligencia agente separada, su Espíritu Santo, su *Señor personal*, que la une al Pleroma sin otra mediación».[32] Dicho de

31 B. Morel, *op. cit.*

32 H. Corbin, *op. cit.*, demuestra la relación entre la herejía gnóstica y el simbolismo al decir: «Es posible distinguir

otra forma, en el proceso simbólico puro, el Mediador, Angel o Espíritu Santo,[33] es personal, emana en cierto modo del libre examen, o más bien de la libre exultación, y por eso escapa a toda formulación dogmática impuesta desde afuera. La vinculación de la persona, por intermedio de su ángel, con el Absoluto ontológico, escamotea incluso la segregación sacramental de la iglesia.[34] Como en el platonismo, y sobre todo en el platonismo valentiniano, bajo la cubierta de la angelología hay una *relación personal con el Angel del Conocimiento y de la Revelación.*[35]

Por lo tanto, todo simbolismo es una especie de gnosis, o sea un procedimiento de mediación a

en la oposición que condujo al fracaso del avicenismo latino (...) las mismas razones que motivaron los esfuerzos de la Gran Iglesia, en los primeros siglos, por eliminar la Gnosis. Pero esta eliminación aseguraba de antemano la victoria del averroísmo, con todas sus implicaciones».

33 Cf. B. Morel, *op. cit.*, que define al Espíritu Santo como una inserción *personal* de la energía divina: «Es necesario admitir un punto de incidencia de la energía divina en el organismo humano, a menos que se haga coexistir dos tipos de vida heterogéneos en la misma persona».

34 No obstante, la Iglesia Ortodoxa oficializa esta relación personal en el sacramento de la confirmación (*myron*), que transforma a todo confirmado en un «portador del Espíritu Santo» (pneumatóforo). La Iglesia Ortodoxa insiste también en la confirmación individual del Pentecostés: «lenguas de fuego se posarán sobre cada uno de ellos...»; cf. O. Clément, *op. cit.*

35 H. Corbin, *op. cit.* Por lo demás, el autor subraya un paralelismo notable entre las persecuciones de la Iglesia romana con respecto a sectas místicas —gnósticos, cátaros, etc.— y las del islam legalista sunita en relación con la mística sufi.

través de un conocimiento concreto y experimental.[36] Como gnosis, el símbolo es un «conocimiento beatificante», un «conocimiento salvador», que, ante todo, no necesita un intermediario social, es decir, sacramental y eclesiástico. Pero esta gnosis, por ser concreta y experimental, siempre tenderá a incluir al ángel entre los mediadores personales en segundo grado: profetas, mesías, y sobre todo la mujer. Para la gnosis propiamente dicha los «ángeles supremos» son Sofía, Barbelo, Nuestra Señora del Santo Espíritu, Helena, etc., cuya caída y salvación representan las mismas esperanzas de la vía simbólica: la conducción de lo concreto a su sentido iluminante. Es que la Mujer, como los Angeles de la teofanía plotiniana, posee, al contrario del hombre, una doble naturaleza que es propia del *symbolon* mismo: es *creadora* de un sentido y al mismo tiempo su *receptáculo* concreto. La femineidad es la única mediadora, por ser a la vez «pasiva» y

36 Decimos «*una especie* de gnosis» porque la gnosis propiamente dicha es un procedimiento mezcla de racionalismo y dogmatismo defensivo; P. Ricoeur lo advirtió muy bien (en *Finitude et culpabilité*): «La gnosis es lo que recoge y desarrolla el momento etiológico del mito». Sin embargo, lo que dice H. Ch. Puech acerca de la gnosis puede aplicarse perfectamente al conocimiento simbólico: «Se denomina o se puede llamar gnosticismo —y también gnosis— a toda doctrina o actitud religiosa basada en la teoría o la experiencia interior, destinada a volverse estado inamisible (...) mediante la cual, en el curso de una iluminación, el hombre se recobra en su verdad, se *recuerda* (...) y con ello se conoce o se reconoce en Dios...»; Puech, «Phénoménologie de la gnose», en *Ann. Collège de France,* nº 53, págs. 168-69. Cf. S. Petrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens,* París: Presses Universitaires de France, 1947.

«activa». Es lo que ya había expresado Platón, es lo que expresa la figura judía de la Schekhinah, así como la figura musulmana de Fátima.[37] Así, pues, la Mujer es, como el Angel, el símbolo de los símbolos, tal como aparece en la mariología ortodoxa en la figura de la Theotokos, o en la liturgia de las iglesias cristianas que asimilan de buen grado, como mediadora suprema, a «La Esposa».[38] Ahora bien; es significativo que todo el misticismo occidental recurra a estas fuentes platónicas. San Agustín nunca renegó completamente del neoplatonismo, y fue Escoto Eriúgena quien introdujo en Occidente, en el siglo IX, los escritos de Dionisio Areopagita.[39] Bernardo de Clairvaux, su amigo Guillermo de Saint-Thierry, Hildegarde de Bingen,[40] están todos emparentados con la anamnesis platónica. Pero ante esta transfusión de misticismo, la institución eclesiástica vigila con recelo.]

37 Platón no solamente considera al Amor (Eros) el prototipo del intermediario (*Banquete*), al que la iconografía antigua representaba como un «daimon» alado, sino que también (*Timeo*) sitúa entre el modelo inteligible y el mundo sensible un intermediario misterioso: «el Receptáculo», «la Nodriza», «la Madre»... Cf. los resurgimientos de platonismo en la *Madonna intelligenzia* de los platonistas de la Edad Media y en la figura de Fátima-Creación del sufismo, en H. Corbin, *op. cit.* Sobre la Schekinah, cf. G. Vadja: *Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain.*

38 Cf. B. Morel, *op. cit.*

39 «De los nombres divinos», «De la teología mística», «De la jerarquía celeste» (cf. M. de Gandillac, ed., *Obras completas*) son títulos significativos que remiten tanto a la doctrina judía de los nombres divinos como a la angelología oriental.

40 Cf. Leisegang, *La gnose.*

Llegamos aquí al factor más importante de la iconoclastia occidental, pues la actitud dogmática implica un rechazo categórico del icono como apertura espiritual por medio de una sensibilidad, una epifanía de comunión *individual*. Es verdad que, para las iglesias orientales, el icono debe ser pintado según medios canónicamente establecidos y, así parece, de manera más rígida que en la iconografía occidental. De todos modos, lo cierto es que el culto de los iconos utiliza plenamente el doble poder de conducción y de epifanía sobrenatural del símbolo. Solo la iglesia ortodoxa, al aplicar de lleno las decisiones del Séptimo Concilio Ecuménico —que prescriben la veneración de los iconos—, otorga plenamente a la imagen el papel sacramental de «doble sometimiento», gracias al cual, mediante la imagen y el significante, las relaciones entre el significado y la conciencia adorante «no son puramente convencionales, sino radicalmente íntimas».[41] Así se revela el papel profundo del símbolo: es «*confirmación*» *de un sentido a una libertad personal*. Por eso el símbolo no puede explicitarse: en última instancia, la alquimia de la transmutación, de la transfiguración simbólica, solo puede efectuarse en el crisol de una libertad. Y la potencia poética

41 Cf. B. Morel, *op. cit.*, «Les asservissements liturgiques». Cf. Olivier Clément, *op. cit.*: «Cristo no es sólo el Verbo de Dios, sino también su imagen. La encarnación fundamenta al icono y el icono prueba la Encarnación (...) La gracia divina reposa en el icono».
Este papel de intermediario que el icono desempeña está simbolizado por el iconostasio mismo, que, en su centro, figura en todos los casos la Deesis (la intercesión) representada por la Virgen y San Juan, los dos grandes intercesores.

del símbolo define la libertad humana mejor que ninguna especulación filosófica: esta última se obstina en considerar la libertad como una elección objetiva, mientras que en la experiencia del símbolo comprobamos que la libertad es *creadora* de un sentido: *es poética de una trascendencia* en el interior del sujeto más objetivo, más comprometido con el acontecimiento concreto. Es el motor de la simbólica; es el Ala del Angel.[42]

Henri Gouhier dijo alguna vez que la Edad Media se extinguió cuando desaparecieron los Angeles. Se puede agregar que una espiritualidad concreta se esfuma cuando los iconos son secularizados y reemplazados por la alegoría. Ahora bien; en las épocas de reacción dogmática y de rigidez doctrinaria, en el apogeo del poder papal con Inocencio III o después del Concilio de Trento, el arte occidental es esencialmente alegórico. El arte católico romano es dictado por la formulación conceptual de un dogma. No conduce a una iluminación; se limita a *ilustrar* las verdades de la Fe, dogmáticamente definidas. Decir que la catedral gótica es una «biblia de piedra» no implica en absoluto que en ella se tolere una interpretación libre negada por la iglesia a la Biblia escrita. Esta expresión quiere decir, simplemente, que la escultura, el vitral, el fresco, son ilustraciones de la interpretación dogmática del Libro. Si el gran arte cristiano se identifica con el

42 Por eso la iconografía —e incluso la etimología de «alma» entre los griegos— la considera una hija del aire, del viento. El alma es alada como la victoria, y cuando Delacroix pinta su *Libertad* en lo alto de la barricada, o cuando Rude esculpe en el arco de triunfo, reproducen espontáneamente el vuelo de *La Victoria de Samotracia*.

bizantino y el románico (que son artes del icono y del símbolo), el gran arte católico (que sos-tiene toda la sensibilidad estética de Occidente) se identifica tanto con el «realismo» y la ornamentística gótica como con la ornamentística y el expresionismo barrocos. El pintor del «triunfo de la iglesia» es Rubens y no André Roublev, ni siquiera Rembrandt.

De esta manera, en el alba del pensamiento contemporáneo, en el momento en que la Revolución Francesa está por terminar de desarticular los soportes culturales de la civilización occidental, se advierte que la iconoclastia occidental resurge, considerablemente reforzada, de seis siglos de «progreso de la conciencia». Pues si bien el dogmatismo literal, el empirismo del pensamiento directo y el cientificismo semiológico son iconoclastias divergentes, su efecto común se va reforzando en el curso de la historia. Tanto es así, que Comte [43] podrá constatar esta acumulación de los «tres estadios de nuestras concepciones principales», y esto es lo que va a fundamentar el positivismo del siglo XIX. Porque el positivismo que Comte extrae del balance de la historia occidental del pensamiento es, a la vez, dogmatismo «dictatorial» y «clerical», pensamiento directo en el nivel de los «hechos reales» en oposición a las «quimeras» y al legalismo cientificista.[44] Adop-

43 Cf. A. Comte, *Cours de Philosophie positive,* primera lección.
44 Cf. A. Comte, *Système de politique positive*; J. Lacroix, *La sociologie d'Auguste Comte*, y la importantísima

tando una expresión aplicada por Jean Lacroix [45] al positivismo de Auguste Comte, se podría decir que la gradual «reducción» del campo simbólico condujo, a principios del siglo XIX, a una concepción y a un papel excesivamente «estrecho» del simbolismo. Con justa razón se puede preguntar si estos «tres estadios» del progreso de la conciencia no son tres etapas de la obnubilación del espíritu y sobre todo de su alienación. El dogmatismo «teológico», el conceptualismo «metafísico», con sus prolongaciones ockhamistas, y finalmente la semiología «positivista», no son sino una extinción gradual del poder humano de relacionarse con la trascendencia, del poder de mediación natural del símbolo.

y monumental obra de H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme* (3 vols.).

45 J. Lacroix, *op. cit.*: «El positivismo es la filosofía que, en un mismo movimiento, elimina a Dios y clericaliza todo pensamiento»; «Solo se escapa a la tiranía política para caer en el despotismo espiritual».

2. Las hermenéuticas reductivas

«Analizar intelectualmente un símbolo es como pelar un cebolla para encontrarla». Pierre Emmanuel, *Considération de l'extase.*

Nuestra época volvió a tomar conciencia de la importancia de las imágenes simbólicas en la vida mental gracias al aporte de la patología psicológica y la etnología. Ambas ciencias parecen haber revelado y recordado de pronto al individuo normal y civilizado que toda una parte de su representación lindaba, de manera singular, con las representaciones del neurótico, del delirio o de los «primitivos». Los métodos que comparan la «locura» con la salud mental y la lógica eficaz del civilizado con las mitologías de los «primitivos» tuvieron el mérito inmenso de atraer la atención científica hacia el denominador común de la comparación: el reino de las imágenes, el mecanismo mediante el cual se asocian los símbolos con la búsqueda del sentido más o menos velado de las imágenes, o sea la hermenéutica.

Pero, si bien el psicoanálisis, así como la antropología social, redescubre la importancia de las imágenes y rompe en forma revolucionaria con seis siglos de rechazo y coerción de lo imaginario, dichas doctrinas solo descubren la imaginación simbólica para tratar de integrarla en la sistemática intelectualista en boga y *reducir* la simbolización a un simbolizado sin misterio. Ahora es necesario que realicemos el estudio, y en primer lugar en el sistema del psicoanálisis, de estos procesos de reduc-

ción de lo simbolizado a datos científicos y del símbolo al signo.

«El tan famoso freudismo es el arte de inventar en cada hombre un animal temible, según signos completamente comunes...» Alain, *Eléments de philosophie.*

Es indispensable que resumamos de manera muy general lo que constituye la armazón de la doctrina freudiana para hacer comprender mejor cuál es la concepción reductiva del método psicoanalítico.[1]

El primer principio de Freud es que existe una *causalidad específicamente psíquica*; en otras palabras, que los incidentes psíquicos, incluso fisiológicos, no tienen forzosamente origen orgánico. De esto se desprende sobre todo que en el universo psíquico reina un determinismo tan estricto como en el universo material.[2]

El segundo principio de Freud, que surge del ejercicio de ese esfuerzo terapéutico por exhumar las causas psíquicas cuyos efectos significativos son las

1 Hay que remitirse a los escritos del mismo Freud, en especial: *Introduction à la psychanalyse,* Paris: Payot, 1926; *L'interprétation des rêves,* París: Presses Universitaires de France, 1967; *Essais de psychanalyse,* París: Payot, 1936. Se puede consultar, asimismo, estas dos obras monumentales: E. Jones, *La vie et l'oeuvre de S. Freud,* Paris: Presses Universitaires de France, 3 vols., y R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne,* Paris: Desclée de Brouwer, 1949, 2 vols.

2 Acerca de la negación de la libertad por Freud, cf. *Introduction à la psychanalyse.*

neurosis, es que existe un *inconsciente psíquico*, receptáculo de toda la biografía del individuo, depósito de las causas psíquicas «olvidadas».

El tercer principio es que existe una causa del desvanecimiento, del olvido mismo. Es la *censura*, vale decir, una oposición, una prohibición social, parental la mayoría de las veces, que es la verdadera causa originaria del efecto neurótico. La censura *rechaza* al inconsciente lo que prohíbe.[3]

El cuarto principio, o causa general de la vida psíquica, es esa invencible pulsión que la censura restringe sin vencerla nunca: la *tendencia sexual* o *libido*. Ahora bien; esta tendencia sexual no se adquiere en la pubertad, sino que preexiste durante la infancia, pero en estadios presexuales, en que la sexualidad carece de instrumento, aunque no de objeto. La libido siempre busca satisfacer su necesidad irreprimible, se presenta como excitación erógena, y la meta a la que tiende es siempre suprimir la excitación. Ahora bien; las censuras vienen a desbaratar esta satisfacción sin hacer mella por esto en el dinamismo de la libido; de aquí surge un quinto principio, decisivo para nuestros propósitos.

La pulsión rechazada al inconsciente por una prohibición más o menos brutal y por acontecimientos más o menos traumatizantes, se satisfará por caminos *desviados*. Es entonces cuando la satisfacción directa de la pulsión *se aliena, transformándose en «imágenes»*, que conservan la marca de los estadios

3 Simplificamos en forma considerable el pensamiento de Freud. Hasta alrededor de 1920, Freud concebía el conflicto neurótico como resultante del enfrentamiento entre la «pulsión del yo» y la «libido sexual»; cf. Lagache, *La psychanalyse*.⁂

de la evolución libidinosa infantil. Las imágenes oníricas, en particular, son significativas de la libido y de sus aventuras infantiles. Lo esencial del método terapéutico del psicoanálisis consistirá en llegar, desde estos fantasmas aparentemente absurdos, hasta su profundo origen biográfico, que una censura tenaz ha escondido en lo más secreto del inconsciente. *La imagen*, el fantasma, es *símbolo de una causa conflictual que opuso*, en un pasado biográfico muy remoto —por lo general durante los primeros cinco años de vida—, *la libido a las contrapulsiones de la censura.* Por lo tanto, la imagen significa siempre un bloqueo de la libido, es decir, una regresión afectiva.

Partiendo de esta axiomática, la noción de símbolo sufre en Freud una reducción doble, a la que responde el doble método que Roland Dalbiez puso en evidencia de modo magistral en el freudismo: el método asociativo y el simbólico. En primer lugar, por la naturaleza determinista que siempre une un efecto psíquico (por ejemplo, las imágenes de un sueño) con la causa suprema del psiquismo, o sea la libido, el símbolo siempre remite en última instancia a la sexualidad, a una sexualidad inmadura por ser insatisfecha. Esta tendencia fatal ha sido llamada en Freud pansexualismo. Todas las imágenes, todos los fantasmas, todos los símbolos, se *reducen* a alusiones imaginarias de los órganos sexuales masculino y femenino. La infancia y las etapas de la maduración sexual serían el depósito causal de todas las manifestaciones de la sexualidad, de todo el polimorfismo [4] de las satisfacciones sexuales. O,

4 Cf. Freud, *Mi vida y el psicoanálisis.*

como señala Dalbiez,[5] la limitación y rigidez del determinismo freudiano permiten reducir toda imagen a su modelo sexual: el error de Freud es haber confundido «causalidad» con «asociación» por semejanza o contigüidad; haber tomado por causa necesaria y suficiente del fantasma lo que era apenas un accesorio asociado en el polimorfismo del símbolo. Freud no solo reduce la imagen a no ser más que el espejo vergonzoso del órgano sexual, sino que también reduce la imagen a reflejo de una sexualidad mutilada, semejante a los modelos proporcionados por las etapas de maduración sexual de la infancia. La imagen queda entonces viciada de anomalía, acorralada como está entre dos traumatismos: el del adulto, que provoca la regresión neurótica, y el infantil, que fija la imagen en un nivel biográfico de «perversidad».[6] El método asociativo —en el que la asociación no posee ninguna libertad— confundido con la búsqueda estrictamente determinista de una causalidad —y, en este caso, de una causa única— no puede sino reducir cada vez más, en cada asociación, la aparición anodina y fantástica de una imagen a efecto necesario de la causa primera y sus avatares: la libido y sus incidentes biográficos.

Pero hay algo más grave que esta reducción empobrecedora del símbolo a un síntoma sexual: Dalbiez[7] señala que Freud utiliza la palabra «símbolo» en el sentido de *efecto-signo*, con lo cual reduce el

5 R. Dalbiez, *op. cit.*, vol. 2, pág. 267.
6 Cf. Freud, «Fragment d'une analyse d'hystérie», en *Rev. de Psychan.*, vol. 2, nº 1, págs. 1 y 112.
7 R. Dalbiez, *op. cit.*, vol. 2, pág. 124.

campo infinitamente abierto del simbolismo, tal como lo definimos al comienzo de esta obra: «Cada ser posee una infinidad de símbolos,[8] mientras que sólo puede tener un número limitado de efectos y de causas...» «El simbolismo psicoanalítico constituye exactamente lo contrario del simbolismo común». Desde entonces asistimos a una cascada de «reducciones» psicoanalíticas: mientras que el común de los mortales considera a Minerva que sale del cráneo de Júpiter [9] como el símbolo, o por lo menos la alegoría, del origen divino de la sabiduría, el psicoanalista, desrealizando al mismo tiempo a Minerva y la Sabiduría, derivando lo abstracto de lo concreto, considera a la Sabiduría como el símbolo —o mejor dicho, el índice-efecto— de Minerva. Por lo tanto, después de una primera reducción del símbolo a pura representación asociativa, en nombre del principio lineal de causalidad, se invierte el sentido común del símbolo: igualado lógicamente el simbolizante con el simbolizado, se puede entonces, mediante una operación de reversibilidad, reemplazar uno por el otro.

En segundo lugar, de reducción en reducción, Minerva, surgida del cráneo de Júpiter, es «reducida» a su vez a la representación del nacimiento por la vulva... ya no queda más que un paso, y la emergencia de la sabiduría queda reducida al efecto-signo del vulgar nacimiento del mortal común por la vulva femenina. Por último, la sabiduría misma, igual que Minerva, no es sino un efecto-signo de la sexualidad. Resumamos la cadena de esta reduc-

8 *Op. cit.*, págs. 125-26.
9 R. Dalbiez, *op. cit.*, pág. 128.

ción del «símbolo invertido» tal como lo concibe Freud: La sabiduría → Minerva que sale de la cabeza → nacimiento por la vulva. El defecto esencial del psicoanálisis freudiano es haber combinado un determinismo estricto, que convierte al símbolo en simple «efecto-signo», con una causalidad única: la libido que impera sobre todo. Por eso el sistema de explicación sólo puede ser unívoco (donde un signo remite a otro signo) y pansexual (donde el signo último, la causa, es accesoria de la sexualidad, siendo esta una especie de motor inmóvil de todo el sistema).

Puede advertirse esta doble reducción en un caso concreto, poniendo en evidencia el famoso complejo de Edipo en el siguiente ejemplo: X... sueña que come en compañía de un monje, en cuya presencia se compromete, ante una estatua de la Virgen y no sin repugnancia, a ir a cuidar leprosos. El análisis freudiano de este caso nos ofrece en primer lugar las siguientes asociaciones: «monje»: en el pasado el sujeto X... tuvo como consejero moral a un capuchino; «compromiso»: el sujeto aceptó una relación amistosa muy tierna con una joven que atraviesa una crisis moral; «estatua de la virgen»: ante ella lo hacía rezar su madre en la infancia; por otra parte, el rostro de la estatua se parecía al de la madre. Si se pasa de las asociaciones a los símbolos, se descubre que «la lepra» es la alusión bíblica al pecado; además, «el monje» recuerda al sujeto la obra teatral *Thais*, donde el personaje del monje Pafnucio, que sucumbe al tratar de salvar a la cortesana, lo emocionó vivamente.

Así reforzadas las asociaciones por el símbolo, el sueño se reduce a un sueño de muchacho edípico: la

tentación secreta hacia la mujer que atraviesa actualmente una crisis de conciencia juega un papel dramático, que remite al deseo incestuoso de la infancia. La libido sexual y sus represiones biográficas es la única responsable del simbolismo del sueño. Sin embargo, el inmenso mérito de Freud y del psicoanálisis, pese a esta linealidad causalista y al escamoteo del símbolo en favor del síntoma, es haber devuelto vigencia a los valores psíquicos, a las imágenes, expulsadas de las ciencias naturales por el racionalismo aplicado. Es verdad que, en última instancia, el efecto-signo simbólico se reduce a una metamorfosis de la libido, pero entre tanto ha operado como causa secundaria en el campo de la actividad psíquica. Y en este «realismo psicológico» reside, ante todo, la revolución freudiana.[10]

Veremos ahora que hay, no obstante, otra manera de concebir el inconsciente, no ya «como el refugio inefable de las particularidades individuales, el depositario de una historia única»,[11] sino como depositario de las «estructuras» que la colectividad privilegia, no ya por sobre ese perverso polimorfo que sería el niño, sino por sobre este «social polimorfo» que es el niño humano.

10 Cf. R. Dalbiez, *op. cit.*, vol. 2, pág. 56: «La influencia de Freud en la psiquiatría y la psicopatología se tradujo en una verdadera resurrección de la creencia en la eficacia del psiquismo».

11 Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale.*

«El pensamiento mítico (...) construyó sus palacios ideológicos con los escombros de un discurso social antiguo». Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage.*⁂

Acabamos de verlo: el psicoanálisis, al mismo tiempo que redescubría la importancia del símbolo, escamoteaba el significado en beneficio de la biografía individual y la causa libidinal. En su aspecto freudiano esbozó, es cierto, una tipología arquetípica, pero obsesionada por la sexualidad, reduciendo el símbolo a la apariencia vergonzosa de la libido reprimida, y la libido al imperialismo multiforme de la pulsión sexual.

Este monismo subyacente, este imperialismo de la sexualidad, y en especial el universalismo de los modos de represión, es lo que ha sido justamente criticado. Los etnógrafos, en particular, siguiendo a Malinowski [12] y su decisivo estudio sobre los indígenas de la isla Trobriand, pusieron en duda la universalidad del famoso complejo de Edipo.[13] La investigación etnográfica demuestra que el simbolismo edípico en que está basado todo el sistema freudiano no es sino un episodio cultural, localizado de manera estricta en el espacio y probablemente en el tiempo. La antropología cultural en su conjunto ha vuelto a cuestionar la unidad de los modos de represión, la unidad de la pedagogía parental. Ya no se puede sostener la reducción primaria a un traumatismo edípico, piedra fundamental del psicoanálisis freu-

12 B. Malinowski, *La vie sexuelle chez les sauvages de Mélanésie.*

13 Cf. pág. 108 de esta obra.

diano. En particular, «*Tótem y tabú*»,** libro en el que Freud penetra en el terreno de la etnología y llega a reducir la sociedad, la relación y el contrato social al accidente edípico originario, es juzgado por la etnología como una novela fantástica.[14] ¿Cómo podría una sociedad primitiva tener un acontecimiento edípico como origen de todos sus símbolos, de todas sus relaciones sociales, si en sus costumbres, en sus hábitos vivos, esta sociedad no presenta ningún rasgo, ninguna posibilidad de situación edípica?

Y, sin embargo, el etnógrafo o el etnólogo no pueden permanecer insensibles a la gran cantidad de sustancia mitológica, poética, simbólica, que reina en estas sociedades llamadas «primitivas». Estas sociedades parecen suplir la falta de progreso tecnológico, la carencia de preocupaciones tecnocráticas, con una fantástica profusión imaginativa. Los actos más cotidianos, las costumbres, las relaciones sociales, están sobrecargados de símbolos, son duplicados en todos sus detalles por todo un cortejo de valores simbólicos.[15] ¿A qué remiten estos símbolos lujuriosos que parecen tapizar el comportamiento y el pensamiento de los «primitivos»?

La lingüística en todas sus formas será siempre el modelo de un pensamiento sociológico. En efecto, la lengua es un fenómeno testimonial y privilegiado del objeto sociológico. Plantea este pluralismo diferencial que es propio de la antropología social, en

14 Cf. Malinowski, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives.*

15 Cf. M. Griaule, *Dieu d'eau*; G. Dieterlen, *La religion des Bambara*; don Talayesva, *Soleil Hopi.*

oposición al monismo de la naturaleza humana postulado en mayor o menor grado por la antropología psicológica y en especial por el psicoanálisis. Pues las lenguas son diferentes y los grandes grupos lingüísticos son irreductibles entre sí. Y si el «simbolismo» que constituye una lengua con sus fonemas, palabras y giros, remite a un significado más profundo, ese significado debe conservar el carácter diferencial de la lengua que lo explicita y lo manifiesta. Aquel, como esta, no es pasible de generalización: es de naturaleza diferencial, y el «simbolismo» filológico sólo puede remitir a una significación sociológica. La lingüística parece sugerir la reducción del simbolismo a la sociedad que lo sostiene. Pero, mientras que algunos sociólogos [16] se atienen estrictamente al simbolismo lingüístico y se parapetan en el dominio de los fonemas y los semantemas, buscando en las formas inagotables de las lenguas del lenguaje humano semejanzas lingüísticas que permitan inferir semejanzas sociológicas, otros tratan de aplicar los métodos de la lingüística —en especial de la fonología— no solo a la lengua, sino también a los símbolos de una sociedad en general, tanto rituales como mitológicos, sin buscar ya las semejanzas, sino, por el contrario, las diferencias que las estructuras de los conjuntos simbólicos, míticos o rituales, señalan entre las sociedades. Los trabajos de Georges Dumézil, precedidos por los de André Piganiol, se relacionan con el primer

16 Tomamos este término genérico, no en su sentido estricto, sino para expresar simplemente que el especialista en cuestión aborda el dominio de las «ciencias sociales» en general: sociología propiamente dicha, etnología, antropología cultural, etnografía, etcétera.

método de «reducción» simbólica, que se puede denominar «reducción sociológica funcionalista». Piganiol subrayó, al estudiar la antigüedad romana, la presencia en ella de dos corrientes de simbolismo, que solían tocarse sin mezclarse. Por una parte, se observaban símbolos —rituales o míticos— centrados en cultos ctónicos, que incluían sacrificios rituales, misterios, orgías, con el empleo de altares bajos, «piedras de sacrificio», sepulturas ocupadas por el muerto, etc.; por otra, el grupo de símbolos «isomorfos», opuestos a los precedentes.[17] Piganiol deducía de esto que la sociedad romana estaba formada por dos sociedades históricamente superpuestas: las tropas indoeuropeas de Rómulo y los sedentarios «sabinos», poblaciones asiáticas con cultos y costumbres agrarios.

Muy diferente es el método que aplica Dumézil al mismo campo semántico que Piganiol, vale decir, la Roma antigua. Dumézil reintegra, por así decirlo, el simbolismo «sabino», junto con el simbolismo propiamente «romano», en una entidad funcional que engloba a los dos, que nada tiene que ver con la «difusión» de símbolos indoeuropeos en una población extranjera, ya que, como lo demuestra la filología, tanto los símbolos «sabinos» como los «romanos» coexisten en el conjunto de las sociedades del grupo lingüístico indoeuropeo. Más aún; en los celtas, germanos, latinos o los antiguos hindúes e iranios, la sociología lingüística pone de relieve no *dos* sino

17 Término tomado del psicoanalista Baudouin, que significa «perteneciente cualitativamente a la misma especie» y remite al mismo origen interpretativo; preferiríamos «isótopo».

tres capas simbólicas perfectamente distinguibles, las cuales manifiestan su simbolismo religioso en los tres dioses latinos que pasan a ser emblema de todo el sistema dumeziliano: Júpiter, Marte, Quirino. Pero Dumézil no posee las timideces reductivas de un Piganiol o de un Lowie: la «difusión» indoeuropea no explica nada; la explicación profunda, la última reducción de la «tripartición» simbólica entre los indoeuropeos, es una explicación *funcional.* Los tres regímenes simbólicos se corresponden, término a término, con una tripartición de la sociedad indoeuropea en tres grupos funcionales, muy parecidos a las tres castas tradicionales de la India antigua: brahmines, chatrias y vaisias. Júpiter, con su ritual y sus mitos, es el dios de los «sacerdotes»,[18] del *flamen*, tal como Mítra-Varuna es el dios del brahmín; Marte es el dios de los «jinetes» y los «lúceres»,* tal como Indra es el de los guerreros chatrias; en cuanto a Quirino, es la divinidad «plural», a menudo feminoide (Fortuna, Ceres, etc.), divinidad de los agricultores y los «productores», artesanos y comerciantes.

Para el funcionalismo de Dumézil, un mito, un ritual, un símbolo, es directamente *inteligible desde* el momento en que se conoce su etimología. El simbolismo es una sección de la semántica lingüística. Sin embargo, el análisis ha demostrado que conviene desconfiar de una lectura directa: la trama del

18 La realidad es más compleja; las funciones de Júpiter son dobles, tal como la soberanía en Roma o en los Vedas: *rex-flamen* corresponde término a término a *raj-brahman.*

* Los «lúceres» fueron una de las tres tribus fundadoras de Roma, de origen etrusco. (*N. del E.*)

símbolo no se teje en el nivel de la conciencia clara —en este caso, ¿para qué serviría la complicación del «sentido figurado», del «símbolo» en relación con el sentido propio?— sino en las complicaciones del inconsciente... El símbolo necesita ser descifrado, precisamente por estar cifrado, por ser un criptograma indirecto, enmascarado. Por otra parte, los principales conjuntos simbólicos, los mitos, poseen la extraña propiedad de escapar a la contingencia lingüística: el mito se opone a un «compromiso» lingüístico como el de la poesía, fijado en el propio material de la lengua: su fonetismo, su léxico, sus aliteraciones y equívocos. Esta *originalidad respecto de todos los otros hechos lingüísticos* es lo que señala Lévi-Strauss [19] al decir: «Se podría definir al mito como el modo del discurso en que el valor de la fórmula *traduttore, traditore* [20] tiende prácticamente a cero...» «El valor del mito persiste como mito a través de las peores traducciones», mientras que el valor filológico de la palabra —*flamen* o *rex*, por ejemplo— se evapora en una traducción. ¿Qué significa esto? Que el mito no se reduce *directamente* a un sentido funcional por medio de la contingencia de una lengua, como la palabra incluida en el léxico. Constituye un *lenguaje*, sí, pero un lenguaje *allende* el nivel habitual de la expresión lingüística.[21]

Esto constituye la diferencia fundamental entre la reducción semántica directa del funcionalismo de Dumézil y la reducción translingüística del «estruc-

19 *Anthropologie Structurale.*
20 Que se aplica al máximo en el texto poético.
21 Lévi-Strauss, *op. cit.*

turalismo» de Lévi-Strauss. Este último no basa en absoluto su antropología, y en especial su hermenéutica, en una lingüística positivista, en el nivel del léxico y de la semántica, sino en la fonología estructural, y su ambición es lograr que la sociología, en especial la hermenéutica sociológica, lleve a cabo *un progreso análogo*[22] *en cuanto a la forma* (si no en cuanto al contenido) al que introdujo la fonología.[23] Al abandonar toda interpretación que modelara estrechamente el símbolo sobre un patrón de lingüística material (es decir, lexicológica y semántica), Lévi-Strauss solo conserva de la lingüística el método estructural de la fonología. Y este método, tal como se desarrolla en N. Troubetzkoi,[24] rinde cuenta admirablemente —entre otros— de los propios caracteres del mito en particular y del símbolo en general.

«En primer lugar» la hermenéutica sociológica, en perfecta concordancia tanto con el psicoanálisis como con la fonología, «pasa del estudio de los fenómenos *conscientes* al de su infraestructura inconsciente». Del inconsciente, que es el órgano de la estructuración simbólica, y de ninguna manera «el refugio inefable de las particularidades individuales». Es decir que el vínculo reductivo ya no será buscado de manera directa, sino indirecta y muy alejada del semantismo de los términos; y esto nos remite al segundo carácter.

En efecto: en segundo lugar, la hermenéutica es-

22 Subrayamos este término, que nos parece importante.
23 *Op. cit.*
24 N. Troubetzkoi, «La phonologie actuelle», en *Psychologie du langage* (París, 1933), citado por Lévi-Strauss, *op. cit.*

tructural, lo mismo que la fonología, «rehúsa tratar los *términos* como entidades independientes, tomando, por el contrario, como base de su análisis, las *relaciones* entre los términos». Agregaremos que esto es lo fundamental del estructuralismo: la posibilidad de descifrar un conjunto simbólico, un mito, reduciéndolo a *relaciones* significativas. Ahora bien, ¿cómo distinguir estas «relaciones»? ¿Cómo establecer relaciones *no arbitrarias,* es decir, constitutivas, que puedan ser ofrecidas como leyes? Así como la fonología supera y deja de lado las pequeñas unidades semánticas (fonemas, morfemas, semantemas) para centrar su interés en el dinamismo de las relaciones entre los fonemas, de igual forma la mitología estructural nunca se detiene en un símbolo separado de su contexto: tiene por objeto la *frase compleja,* en la que se establecen relaciones entre los semantemas, y esta frase es la que constituye el *mitema,* «gran unidad constitutiva», que por su complejidad «tiene carácter de relación».[25]

Tomemos un ejemplo del mismo Lévi-Strauss: en el mito de Edipo, tal como nos lo brinda la tradición helénica, no hay que detenerse en el símbolo del *dragón* matado por Cadmos, o en el de la *Esfinge* muerta por Edipo, como tampoco en el ritual del entierro de Polinice por Antígona, o en el simbolismo del *incesto,* tan caro para el psicoanalista, sino, en cambio, en la relación expresada por las frases: «Los héroes matan a los monstruos ctónicos», «Los parientes (Edipo, Polinice) sobrestiman la relación de parentesco (matrimonio con la madre, entierro del hermano prohibido...)», etcétera.

25 Lévi-Strauss, *op. cit.*

Por último, se establecen relaciones entre estas mismas «grandes unidades», y, de acuerdo con el método de la fonología, se va a demostrar que estos diferentes «mitemas» se sitúan también en sistemas de afinidades mutuas. Se podría decir, por ejemplo, que la descomposición en mitemas estructurales del mito de Edipo «*muestra* sistemas... concretos y pone en evidencia su estructura».[26] En efecto, los mitemas obtenidos de esta manera pueden ser ordenados en clases de relaciones semejantes, clasificados en «paquetes» «sincrónicos» que acompasan, por medio de una especie de repetición, de «redundancia» estructural, el hilo del relato mítico, su «diacronismo». De esta forma, el mito se transcribe en muchas columnas sincrónicas que podemos inscribir en el cuadro de la página siguiente.[27]

Queda por descifrar el *sentido* de este mito, lo que resulta más fácil mediante este doble análisis reductivo: los símbolos han quedado reducidos a «relaciones» llamadas «mitemas», y los mitemas alineados en columnas «sincrónicas»; entonces, se puede *reducir* finalmente estos sincronismos a *un solo sistema*: la IV columna (consagrada a seres lisiados, «que trastabillan hacia adelante o de costado», que la mitología comparada nos muestra como «los hijos de la tierra»), que significa la «persistencia de la autoctonía humana», mantiene con la columna III («negación de la autoctonía» por medio de la destrucción del monstruo ctónico) la misma rela-

26 Tal como Troubetzkoi lo afirma de la fonología. Citado por Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*

27 Tomamos lo esencial de este cuadro de Lévi-Strauss, *op. cit.*

Hilo del relato (diacronismo).

Sistema sincrónico de «mitemas».

I	II	III	IV
Cadmos busca a su hermana Europa.			
		Cadmos mata al dragón.	
	Los espartanos se exterminan mutuamente.		
			Labdaco (padre de Layo) = «cojo».
	Edipo mata a su padre Laios.		Layo (padre de Edipo) = «zurdo».
		Edipo inmola a la Esfinge.	
Edipo se casa con su madre.			Edipo = «pie hinchado».
	Eteocles mata a su hermano Polinice.		
Antígona entierra a su hermano Polinice a pesar de la prohibición.			

ción que la columna I («relaciones de parentesco sobrestimadas») tiene con la columna II («relaciones de parentesco desvalorizadas»).
Por lo tanto, el mito de Edipo sería un instrumento lógico utilizado con fines sociológicos:[28] permitiría a una sociedad que afirma en muchos relatos que los hombres provienen de la tierra («autoctonía»), aun cuando sabe que el hombre nace de la unión del hombre y la mujer, resolver esta contradicción. La vida social (columnas I y II) nos presenta de hecho, experimentalmente, una coexistencia de contrarios parecida a la contradicción ontológica (columnas III y IV): «Lo mismo nace de lo mismo y *también* de lo otro».
Reducido de esta manera el mito a un juego estructural, uno se da cuenta de que la combinatoria estructural, que en primera instancia parecía tan complicada, es muy simple en definitiva,[29] de una simplicidad casi algebraica, así como «hay muchas lenguas, pero muy pocas leyes fonológicas que valen para todos los idiomas». Por ejemplo, la extrema complejidad de la mitología zuñi, una vez ordenada en un cuadro, reducida metodológicamente, se convierte en un simple «instrumento lógico, destinado a obrar la mediación entre la vida y la muerte»,[30] mediación difícil en particular para una mentalidad que construye su concepción de la vida y del nacimiento sobre el símbolo de la emergencia del *vegetal* fuera de la tierra. Por ende, tanto el estructuralismo como el funcionalismo reducen el

28 Cf., *op. cit.*
29 Cf., *op. cit.*
30 Cf., *op. cit.*

símbolo a su estricto contexto social, semántico o sintáctico, según sea el método utilizado.

Se podría decir que la reducción sociológica es exactamente inversa a la reducción psicoanalítica, pero ambas proceden de la misma forma. Para el psicoanálisis, el inconsciente es una verdadera facultad siempre «plena», y plena simplemente del potencial energético de la libido. El entorno social, las situaciones de la vida individual, modelan de muchas maneras, «metamorfosean» [31] y enmascaran en mayor o menor grado esta corriente única de vida, este impulso específico cuya potencia vital sobrepasa por doquier la clara voluntad individual y deja incesantemente rastros sobre el contenido de la representación, colorea todas las imágenes y actitudes. Para el sociólogo, por el contrario, el inconsciente está «siempre vacío»,[32] «tiene tan poca relación con las imágenes como el estómago con los alimentos que pasan por él», se limita a «imponer las leyes estructurales», y la estructuración —que, de manera extraña, es la misma facultad que la inteligencia, una especie de inteligencia no consciente— integra en sus formas simples a las imágenes, a los semantemas transportados por lo social. Pero tanto para el psicoanálisis como para la sociología de lo imaginario, el símbolo sólo remite, en último análisis, a un episodio regional. Siempre se niega la trascendencia de lo simbolizado, en beneficio de una reducción al simbolizante explícito. Por últi-

31 Cf. Jung, *Métamorphoses et symboles de la libido.*
32 Cf. Lévi-Strauss, *op. cit.*

mo, el psicoanálisis o el estructuralismo reducen el símbolo al signo o, en el mejor de los casos, a la alegoría. Según ambas doctrinas, «el efecto de trascendencia» se debería solamente a la oscuridad del inconsciente. Un esfuerzo de elucidación intelectualista anima tanto a Lévi-Strauss como a Freud, que en todo su método procuran reducir el símbolo al signo.

3. Las hermenéuticas instaurativas

«Los conceptos crean ídolos de Dios; solo el sobrecogimiento presiente algo». Gregorio de Nyssa, *Patrologie grecque,* 44-3728.

Entre la gran corriente de las hermenéuticas reductivas, caracterizada por el psicoanálisis y la etnología, y las hermenéuticas instaurativas, es justo situar la obra filosófica de Ernst Cassirer,[1] que abarca toda la mitad transcurrida del siglo XX y que tuvo el mérito de orientar la filosofía, y no solamente la investigación sociológica y psicológica, hacia el interés simbólico. Esta obra constituye un admirable contrapunto o un prefacio a la doctrina del sobreconsciente simbólico de Jung y a la fenomenología del lenguaje poético de Bachelard, así como a nuestros propios trabajos de antropología arquetipológica o al humanismo de Merleau-Ponty.

Partiendo de la crítica kantiana, Cassirer tuvo el inmenso mérito de intentar desalinearla de cierto positivismo cientificista que solo aceptaba la primera *Crítica,* la de la *razón pura.*** Cassirer no solamente toma en cuenta las otras «Críticas», en especial la *Crítica del juicio,*** sino que también complementa este inventario de la conciencia *constitutiva* del universo de conocimiento y acción. Además, Cassirer consagra una parte de sus trabajos al mito y a la magia, a la religión y al lenguaje.

1 E. Cassirer (1874-1945); obras principales: *Philosophie des symbolischen Formen* ** (4 vols. 1923, 1925, 1929), *Die Begriffs Form im mythischen Denken* (1922), *Sprache und Mythos* (1925) y *An essay on man* (1944).

Recordemos que el gran descubrimiento «copernicano» de Kant es haber demostrado que la ciencia, la moral, el arte, no se satisfacen con leer analíticamente el mundo, sino que *constituyen* un universo de valores por medio de un juicio «sintético a priori». Para Kant, el concepto ya no es el signo *indicativo* de los objetos, sino una organización instauradora de la «realidad». Por tanto, el conocimiento es constitución del mundo; y la síntesis conceptual se forja gracias al «esquematismo trascendental», es decir, por obra de la imaginación.[2]

Así, pues, no se trata en absoluto de *interpretar* un mito o un símbolo buscando en él, por ejemplo, una explicación cosmogónica precientífica, ni tampoco de reducir el mito y el símbolo a fuerzas afectivas, como lo hace el psicoanálisis, o a un modelo sociológico, como lo hacen los sociólogos.[3] En otras palabras, el problema del símbolo no es de ningún modo el de su *fundamento*, como lo quieren las perspectivas sustancialistas del cientificismo, de la sociología o del psicoanálisis, sino más bien —en una perspectiva funcional que esboza el criticismo— el de la *expresión* inmanente al simbolizante mismo.[4] El objeto de la simbólica no es en absoluto una *cosa* analizable, sino, según una expresión cara a Cassirer, una *fisonomía*, es decir, una especie de escultura total, viva y expresiva de cosas muertas e inertes. Este fenómeno ineluctable para la conciencia humana es lo que constituye esa inmediata organización de lo real. Esto último nunca se presenta

2 Cassirer, *Philosophie . . . , op. cit.*
3 Cf. Cassirer, *Philosophie. . . , op. cit.; An essay on man.*
4 Cassirer, *Philosophie. . . , op. cit.; An essay on man.*

como un objeto muerto, sino *objetificado*, es decir, promovido por todo el contenido psicocultural de la conciencia a la dignidad de objeto para la conciencia humana. Cassirer llama *pregnancia simbólica* [5] a esta impotencia constitutiva que condena al pensamiento a no poder jamás intuir objetivamente una cosa sin integrarla de modo inmediato en un sentido. Pero esta impotencia no es sino el reverso de un inmenso poder: el de la presencia ineluctable del *sentido,* que hace que para la conciencia humana nada sea jamás simplemente *presentado,* sino todo *representado.*

La enfermedad mental reside justamente en un trastorno de la re-presentación. Un pensamiento enfermo es el que ha perdido el «poder de la analogía», y en el cual los símbolos se descomponen, se *desimpregnan* del sentido.[6] Por lo tanto, el hombre pensante y la salud mental se definen en términos culturales; el *homo sapiens,* en definitiva, no es más que un *animal symbolicum.* Las cosas solo existen por medio de la «figura» que les da el pensamiento objetivante; son eminentemente «símbolos», ya que solo conservan la coherencia de la percepción, de la conceptualización, del juicio o del razonamiento mediante el sentido que las impregna. La filosofía y el análisis fenomenológico de los diferentes sectores de «la objetivación» desembocan, en Cassirer, en una especie de pansimbolismo.

Aunque defina al símbolo por su dinamismo puro, se percibe que Cassirer llega incluso a jerarquizar las formas de la cultura y del simbolismo, al consi-

5 Cassirer, *Philosophie . . . , op. cit.*
6 E. Cassirer, *op. cit.*

derar, por ejemplo, al mito como un símbolo esclerosado, que perdió su vocación «poética», mientras que, al contrario, la ciencia, objetivación por excelencia, siempre vuelve a cuestionar los símbolos, y posee por tanto una potencia mayor de pregnancia simbólica...

Fue necesario llegar a la obra de investigadores menos comprometidos con respecto al criticismo y la epistemología kantiana para que la imaginación simbólica adquiriera una autonomía completa con relación a la influencia de la lógica de la identidad.

«El conocimiento de las bases arquetipicas universales (...) me indujo a considerar lo que existe en todas partes y siempre, y lo que pertenece a todos (...) como un hecho psicológico». Jung, *Symbolique de l'esprit.*⁂

Si bien la teoría de Jung sobre el papel de las imágenes es una de las más profundas, su terminología relativa al símbolo es de las más confusas y fluctuantes. De esta forma se confunden sin cesar arquetipos, símbolos y complejos. Sin embargo, Jung parte de una diferencia muy firme y neta entre signo-síntoma y símbolo-arquetipo para criticar el psicoanálisis freudiano.

Ahora bien; volviendo a la definición clásica del símbolo, Jung [7] descubre explícitamente que este último es ante todo multívoco (si no equívoco); por consiguiente, el símbolo no puede ser asimilado

7 Jung, *Seelenprobleme*, Zurich: 3ª ed., 1946, pág. 49.

a un efecto al que se reduciría a una «causa» única. El símbolo *remite* a algo, pero no se reduce a una sola cosa. En otras palabras, «el contenido imaginario de la pulsión puede interpretarse... ya sea en forma reductiva, es decir, *semióticamente* como la representación misma de la pulsión, o *simbólicamente* como sentido espiritual del instinto natural».[8] Jung denomina *arquetipo* a este «sentido espiritual», a esta infraestructura ambigua de la propia ambigüedad simbólica. El arquetipo «per se», en sí mismo, es un «sistema de virtualidades», «un centro de fuerza invisible», un «núcleo dinámico», e incluso «los elementos de estructura numinosa[9] de la psiquis». El inconsciente proporciona la «forma arquetípica», de por sí «vacía», que para llegar a ser sensible para la conciencia «es inmediatamente colmada por lo consciente con la ayuda de elementos de representación, conexos o análogos».[10] Por lo tanto, el arquetipo es una forma dinámica, una estructura que organiza imágenes, pero que siempre sobrepasa las concreciones individuales, biográficas, regionales y sociales, de la formación de imágenes.

De esta manera, el efecto-signo freudiano se halla integrado y sobrepasado a la vez por el arquetipo psíquico del que está impregnado. Retomemos el ejemplo que citábamos con respecto a Freud, el del sueño incestuoso de tipo edípico. Es cierto que en el caso preciso que tomamos es *posible* la reducción

8 Jung, *Die Psychologie der Uebertragung,* Zurich, 1946.
9 De *numen*, potencia, voluntad divina.
10 Jung, *Symbole der Wandlung,* Zurich, 1952. Jolande Jacobi, *Archétype et symbole dans la psychologie de Jung.*

a un deseo real, aunque pasado, de acostarse efectivamente con la madre. Sin embargo, en muchos sueños similares no se puede llegar a la reducción del efecto-signo del sueño a un acontecimiento causal muy preciso de la biografía. Entonces, una explicación puramente obtenida mediante el método de asociación por «contigüidad» en la biografía del paciente puede llevar a conclusiones falsas y a una terapéutica caprichosa. Pero, sobre todo, el «*sueño de incesto*», *mucho más general que el deseo incestuoso efectivo*, conduce simbólicamente a lo que los grandes sistemas religiosos ilustran por medio de la *gran imagen del Paraíso*: «Refugio secreto en el que se está libre del peso de la responsabilidad y del deber de tomar decisiones, y del cual es símbolo insuperable el seno materno».[11] Por lo tanto, en este caso se invierte totalmente la reducción simbólica freudiana: la *exaltación* arquetípica del símbolo nos proporciona su «sentido», y no su reducción, a una libido sexual, biológica, y a sus incidentes biográficos.

Pero, entonces, en Jung, la libido misma cambia de acepción: en lugar de ser una pulsión biológica más o menos imperialista, pasa a ser *la Energía psíquica* en general, especie de «motor inmóvil» del arquetipo de los arquetipos, por cierto inexpresable, pero muy bien representada por la serpiente que se desenrosca e incluso por el sexo masculino en erección.

En efecto, Jung descubre y expone muy profundamente el papel *mediador* del arquetipo-símbolo. Pues por la facultad simbólica el hombre no solo

11 Jolande Jacobi, *op. cit.*

pertenece al mundo superficial de la linealidad de los signos, al mundo de la causalidad física, sino también al mundo de la emergencia simbólica, de la creación simbólica continua por medio de la incesante «metamorfosis» [12] de la libido. Por tanto, la función simbólica es en el hombre el lugar de «pasaje», de reunión de los contrarios: en su esencia, y casi en su etimología (*Sinnbild* en alemán), el símbolo «unifica pares de opuestos».[13] Sería, en términos aristotélicos, la facultad de «conservar juntos» el sentido (*Sinn* = el sentido) consciente,[14] que percibe y recorta con precisión los objetos, y la materia primera (*Bild* = la imagen), que emana, por su parte, del fondo del inconsciente.[15] Para Jung, la función simbólica es *conjunctio*, unión, donde los dos elementos se fundan sintéticamente en el pensamiento simbolizante mismo, en un verdadero «hermafrodita», en un «Hijo divino» del pensamiento. En efecto, este simbolismo es constitutivo del *proceso de individuación* mediante el cual se conquista el yo por equilibración, por «síntesis» de los dos términos del *Sinn-bild*: la conciencia clara, que es en parte colectiva,[16] formada por las costumbres,

12 Así figura en el título de una importante obra de Jung.
13 Jacobi, *op. cit.*
14 Cf. el esquematismo en Kant.
15 Cf. Bachelard, para quien, de la misma forma, el símbolo necesita la conciencia despierta.
16 El término «colectivo» no es en absoluto una alusión sociológica; significa, más que un vínculo social muy regional, la argamasa comunitaria que reúne colectivamente a los individuos solidarios de una misma especie. Sobre el problema del inconsciente colectivo, cf. R. Bastide, *Sociologie et psychanalyse*,** París: Presses Universitaires de France, 1950, pág. 39.

hábitos, métodos, idiomas inculcados por medio de la educación a la psiquis y el inconsciente colectivo, que no es otra cosa que la libido, esta energía y sus categorías arquetípicas. Pero este proceso de individuación recurre a elementos arquetípicos (inconsciente colectivo) que difieren, por supuesto, según el sexo que informa a la libido: de este modo, en el hombre, la gran imagen mediadora que contrabalancea la conciencia clara es la del *Anima*, la Mujer etérea, élfica, mientras que en la mujer es la imagen del *Animus*, del «galán joven», héroe de múltiples aventuras, que equilibra la conciencia colectiva.

Pero, ante todo, es necesario subrayar que tanto en Jung como en Cassirer la enfermedad mental, la neurosis, proviene de una deficiencia de la función simbólica, que crea un desequilibrio al anular el principio de individuación de dos maneras posibles: ya sea —como en los «casos» estudiados por el psicoanálisis— por predominio de las pulsiones instintivas que ya no llegan a «simbolizar» conscientemente la energía que las anima, y entonces el individuo, lejos de personalizarse, se aísla del mundo real (autismo) y toma una actitud a-social, impulsiva y compulsiva; ya sea cuando, en los casos menos estudiados, pero más insidiosos, se rompe el equilibrio en favor de la conciencia clara (y entonces se asiste a un doble proceso de liquidación, muy frecuente e incluso endémico en nuestras sociedades hiperracionalistas: liquidación del símbolo, que se reduce a signo, liquidación de la persona y su energía constitutiva, metamorfoseada en un «robot» mecánico solo animado por las «razones» de la conciencia social en vigencia).

La disociación a-simbólica, tal como lo señaló Cassirer, constituye la enfermedad mental: en este caso, el símbolo se reduce a un simple síntoma, el síntoma de «una antítesis rechazada».[17] «La materia prima-imagen, contenido del inconsciente, carece del poder que tiene lo consciente de crear formas, engendrar estructuras...»[18] y entonces la pulsión se manifiesta ciegamente, sin encontrar nunca su expresión simbólica y consciente. De modo paralelo, al «significante» ya no le corresponde un significado instaurador, una energía creadora, y el símbolo se «extingue» en signo consciente, convencional, «cáscara vacía de los arquetipos»[19] que se agrupa con sus semejantes en teorías vanas —¡pero temibles, pues son *ersatz* de símbolos!—, «doctrinas, programas, concepciones que entenebrecen y engañan a nuestra inteligencia», y entonces el individuo se vuelve esclavo del consciente colectivo, del prejuicio en boga, se transforma en «hombre masa», librado a las aberraciones de la conciencia colectiva. El símbolo es, pues, mediación, ya que es equilibrio que esclarece la libido inconsciente por medio del «sentido» consciente que le da, pero que recarga la conciencia con la energía psíquica que transporta la imagen. El símbolo es mediador y al mismo tiempo constitutivo de la personalidad por el proceso de individuación. Por tanto, en Jung se ve esbozarse, a la inversa de la asociación reductiva de Freud, un subconsciente personal y universal, que es el dominio propio del símbolo.

17 *Psychologische Typen.*⁂
18 Jacobi.
19 Jacobi.

Sin embargo, la gran oscuridad que reina en Jung —a la que suelen agregarse las imprecisiones de lenguaje que señalábamos al principio de este parágrafo— proviene de que hay una frecuente confusión entre las nociones de arquetipo-símbolo, por una parte, y de individuación, por la otra. Ahora bien; en la práctica se percibe muy bien que hay símbolos conscientes que no son «personalizantes», y que la imaginación simbólica no tiene sino una función sintética en el interior del proceso de individuación. Todos los grandes delirios presentan las características del símbolo y no son «síntesis» personalizantes, de manera inversa a los islotes de imágenes, por ejemplo, «obsesivas», es decir, estereotipadas por un solo arquetipo.

En otras palabras, si Freud tenía una concepción muy estrecha del simbolismo, que reducía a una causalidad sexual, se podría decir que Jung tiene una concepción demasiado amplia de la imaginación simbólica, a la que concibe únicamente en su actividad sintética —es decir, en su actividad más normal, más ética—, sin tomar prácticamente en cuenta la «morbidez» de ciertos símbolos, de ciertas imágenes.[20] Pues si bien el psicoanálisis sólo puede

20 Mucho se podría decir sobre la utilización del concepto mismo de «síntesis», que Jung parece haber extraído de Hegel y que adoptamos nosotros siguiéndolo. Lupasco demostró, en efecto, que se trata más de un *sistema,* en el que subsisten intactas las polaridades antagónicas, que de una *síntesis,* en la cual tesis y antítesis pierden incluso su potencialidad de contradicción. La «persona», en tanto individualizada, es más bien un sistema —rico en potencialidades contradictorias que permiten la libertad— que una «síntesis» —anulación estática de las contradicciones—.

dar cuenta de la universalidad notable de los grandes símbolos mediante el truco de la extrapolación edípica (desmentida por toda la etnología); si sobre todo el sistema de represión no puede explicar la expresión simbólica en sus formas creadoras más altas, y si la teoría de Jung precisamente restaura el símbolo en su dignidad creadora no patológica, sin recurrir al Edipo generalizado para explicar el carácter universal de los arquetipos-símbolos, su sistema todavía parece confundir extrañamente en un optimismo de lo imaginario la conciencia simbólica, creadora del arte y la religión, con la conciencia simbólica creadora de simples fantasmas del delirio, del sueño, de la aberración mental.

«*La imagen solo puede ser estudiada por medio de la imagen, soñando imágenes tal como se componen en la ensoñación*». Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie,* pág. 46.

Gaston Bachelard precisa, a nuestro parecer, este buen y mal uso de los símbolos. El universo de Bachelard se divide en tres sectores, en los cuales los símbolos son utilizados de distinta manera: el sector de la ciencia objetiva, del cual debe ser proscripto todo símbolo, so pena de desaparición del objeto;[21] el sector del sueño, de la neurosis, donde el

21 *Poétique de la rêverie*: «En el pensamiento científico, el concepto funciona tanto mejor cuanto que carece de toda imagen implícita». Cf. *Le matérialisme rationnel,* pág. 49: «Se sabe que la actitud científica consiste precisamente en oponerse a esta invasión del símbolo». Cf. *La formation*

símbolo se deshace, se reduce —como bien lo señaló Freud— a una mísera sintomática. En estos dos sectores, todo símbolo debe ser puesto en duda, perseguido, desalojado, mediante un «psicoanálisis objetivo» que restituya la limpidez y la precisión del signo, o mediante un psicoanálisis clásico, subjetivo, que despierte la psiquis de las brumas del delirio y la vuelva a situar en el dominio de la conciencia humana.

Pero existe un tercer sector, pleno por ser específico de la humanidad que hay en nosotros: el sector de la *palabra humana*, es decir, del lenguaje que nace, surge del genio de la especie, que es a la vez lengua y pensamiento. Es en el lenguaje poético donde encontramos esta encrucijada humana entre un descubrimiento objetivo y el arraigo de este descubrimiento en lo más oscuro del individuo biológico.[22] El lenguaje poético proporciona, tal como lo subraya Fernand Verhesen en un notable artículo, «un no-yo mío»,[23] que permite a las funciones realmente humanizantes del hombre actuar con plenitud, colocarse más allá de una seca objetividad o de una

de l'esprit scientifique, contribution a une psychanalyse de la connaissance objective. Para más detalles, cf. nuestro artículo: «Science objective et conscience symbolique dans l'oeuvre de Gaston Bachelard», en *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, nº 4, 1963.

22 Cf. F. Verhesen, «La lecture heureuse de Gaston Bachelard», en *Courrier du Centre International d'Etudes Poétiques,* nº 42, pág. 5: «El saber científico y el saber poético utilizan métodos diametralmente opuestos, pero ambos confieren un poder a los hechos y a lo vivido que, desembarazado de contingencias, los ilumina y valoriza».

23 F. Verhesen, *op. cit.*, pág. 7. Cf. Gaston Bachelard, *Poétique de la rêverie.*

BIBLIOTECA UNIVERSIDAD DE MEXICO
FILOSOFIA Y LETRAS

subjetividad viscosa. Por último, si se deja de lado la inmersión autística del sueño y la neurosis, el hombre dispone plenamente, para «transformar» el mundo, no de uno, sino de dos medios, dos «noumenotécnicas»: por un lado, la objetivación de la ciencia, que poco a poco domina la naturaleza; por el otro, la subjetivación de la poesía, que por medio del poema, mito, religión, asimila el mundo al ideal humano, a la felicidad ética de la especie humana. Mientras que el psicoanálisis y la sociología se orientaban a una reducción al inconsciente, ya sea mediante síntomas oníricos o mediante secuencias mitológicas, Bachelard orienta su investigación a la vez hacia el *subconsciente poético* —que se expresa por medio de palabras y de metáforas— y hacia ese sistema de expresión, más impreciso, menos retórico que la poesía, que constituye la ensoñación. Ensoñación libre o «ensoñación de palabras» del lector del poema: lo que importa es mantenerse a la luz de una conciencia en vigilia de este lado de las tinieblas del sueño.

De esta manera se origina una hermenéutica que, paradójicamente en este epistemólogo, no se relaciona para nada con el análisis, con el método de las ciencias naturales. Bachelard lo demostró constantemente en toda una serie de libros: el análisis corresponde a las ciencias objetivas, a las ciencias obligadas a la ascesis rigurosa de un «psicoanálisis objetivo» que separa el objeto de todas sus ataduras afectivas y sentimentales. Bachelard comprueba muchas veces que los ejes de la ciencia y la poesía son opuestos «como dos polos de la vida psíquica»,[24]

24 *Psychanalyse du feu.*

al contrario de lo que afirma el intelectualismo de Cassirer o de Lévi-Strauss. Más aún: no solo existe en el seno de la conciencia esta dualidad, sino que además: «Es bueno alentar una rivalidad entre la actividad conceptual y la de la imaginación. En todo caso, cuando se intenta hacerlas cooperar, no se obtienen más que fracasos».[25] Porque «es necesario amar a las potencias psíquicas con dos amores muy distintos, si se aman los conceptos y las imágenes».[26] Por eso es preciso adoptar un método propio del campo de la expresión poética. La fenomenología desemboca solo en contrasentidos cuando se arriesga en el universo «noumenotécnico» de la objetivación. Se impone, por el contrario, para explorar el universo de lo imaginario, de la conducción simbólica, y de la única que permite «reexaminar desde un nuevo punto de vista las imágenes fielmente amadas».[27] ¿En qué consiste, en este dominio, este famoso método? En poner el acento en la virtud originaria de las imágenes, en «captar el ser mismo de su originalidad y beneficiarse de esta manera con la insigne *productividad psíquica* que es propia de la imaginación».[28] La fenomenología de lo ima-

25 *Poétique de la rêverie.*
26 *Op. cit.*; este amor complementario constituye la «buena conciencia», una conciencia nunca desprovista de razón ni de ensoñación.
27 *Op. cit.*
28 *Op. cit.*: «Es decir, dejar de lado todo el pasado que podría haber preparado la imagen en el alma del poeta». Por el contrario, Bachelard reserva para el psicoanálisis el estudio del inconsciente, por lo tanto de los sueños nocturnos. Estos últimos ya no son «una conciencia», y por ende no les es aplicable la fenomenología, son «hechos» (*op. cit.*). Esta distinción es decisiva, pues permite dilucidar

ginario es, en Bachelard, una «escuela de ingenuidad» que nos permite, por encima de los obstáculos de la inscripción biográfica del autor o del lector, captar el símbolo en carne y hueso, pues «no se lee poesía pensando en otra cosa».[29] A partir de ese punto, el lector ingenuo, este fenomenólogo sin saberlo, no es otra cosa que el lugar de la «resonancia» poética, lugar que es receptáculo profundo porque la imagen es semilla y nos «hace creer lo que vemos».[30]

Ya nos hallamos en el centro del mecanismo del símbolo, cuyo funcionamiento esencial —en oposición a la alegoría— es una *conducción instaurativa* hacia un ser que se manifiesta *por* tal imagen singular, y *solo* por ella. La fenomenología dinámica y «amplificadora»[31] de Bachelard difiere en todo de la fenomenología estática y nihilista de un Sartre, por ejemplo.[32] Este último —fiel a Husserl— pone «entre paréntesis» el contenido imaginativo, creyendo llegar a poner en evidencia, en este vacío, el sentido de lo imaginario. Al contrario, Bachelard,

netamente el falso problema de la «sublimación»: el sueño es infraconsciente y por lo tanto cae bajo el análisis objetivo de los hechos; la ensoñación creativa es sobre-conciencia, y la conciencia que se aplica en ella es, por lo mismo, creativa; la hermenéutica, según dice R. Abellio, se convierte en «integración». Cf. R. Abellio, «Valeur ontologique du symbole», en *Cahiers Internationaux de Symbolisme,* nº 1.

29 *Op. cit.*

30 Shelley, citado por Bachelard.

31 R. Abellio aplica este epíteto a la hermenéutica de Jung, aunque prefiere «integración».

32 Cf. J.-P. Sartre: *L'imaginaire,* y la crítica del método de Sartre, en G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire.*

más cerca de Hegel, quien definió la fenomenología como «ciencia de la experiencia de la conciencia», lo concibe pleno de imágenes: entonces lo imaginario se confunde con el dinamismo creador, la amplificación «poética» de cada imagen concreta.

Esta investigación fenomenológica de los símbolos poéticos nos abrirá, a través de la obra de Bachelard, confusamente en los primeros trabajos, en forma cada vez más precisa, sobre todo en uno de sus últimos libros, *La poétique de la rêverie*,[33] las grandes perspectivas de una verdadera ontología simbólica que, mediante aproximaciones sucesivas, conducen a los tres grandes temas de la ontología tradicional: el yo, el mundo y Dios.

La cosmología simbólica preocupó a Bachelard durante muchos años, tal como lo testimonian las cinco obras consagradas a la reconducción simbólica de los cuatro elementos. Agua, tierra, fuego y aire, con todos sus derivados poéticos, no son sino el lugar más común del imperio en que lo imaginario se une directamente con la sensación. La cosmología no pertenece al dominio de la ciencia, sino más bien al de la poética filosófica; no es «visión» del mundo, sino expresión del hombre, del sujeto humano en el mundo. Como lo dijo Fernand Verhesen,[34] en esta cosmología de las materias ya no hay más oposición entre el ensueño y la realidad sensible, sino «complicidad... entre el yo que sueña y el mundo dado, hay una secreta convivencia en una

33 París: Presses Universitaires de France, 1960.
34 F. Verhesen, *op. cit.*, pág. 9.

región intermedia, una región plena, con una plenitud de ligera densidad».[35]

Pese a las apariencias, no se trata de un conceptualismo aristotélico que parte de cuatro elementos construidos mediante la combinación de lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo, sino de una ensoñación que parte de los elementos, se amplifica no solo por medio de las cuatro sensaciones, sino de todas las sensaciones y las relaciones de sensaciones posibles: lo alto, lo bajo, lo claro, lo denso, lo pesado, lo ligero, lo volátil, etc. A su vez, la fenomenología se apodera de estas imágenes y reconstruye un mundo que abarca todas las actitudes del hombre, un mundo de felicidad por el acuerdo. Detrás de esta cosmología se encuentra la gran inspiración alquímica de un macrocosmos imagen del microcosmos, y sobre todo de un macrocosmos donde se dan las transformaciones y el trabajo humano, es decir que es receptáculo, marco, para el microcosmos del organismo humano y los útiles del *homo faber*.

En este trayecto de felicidad se desarrollan muchos cosmos intermedios, por ejemplo, los que describe *L'Espace Poétique*, y en especial ese microcosmos privilegiado, ese cosmos humanizado por el trabajo y el sueño humanos: la casa, la morada humana que reúne, «del sótano al desván», los símbolos del mundo en sus piedras, vigas, chimenea, pozos, sótanos húmedos y oscuros, desvanes aéreos y secos. Todas las imágenes, las metáforas sustancialistas de

35 *Poétique de la rêverie,* citado por Verhesen. Cf. la noción de «mundo intermediario» en el chiísmo, en *Terre céleste et corps de résurrection,* de H. Corbin.

los poetas, conducen, en definitiva, a esta morada del mundo de la que mi casa es el símbolo último. Por lo tanto, el símbolo nos devela un mundo, y la simbólica fenomenológica explicita este mundo que —en las antípodas del mundo de la ciencia— es, sin embargo, éticamente primordial, rector de todos los descubrimientos científicos. Parafraseando la famosa formulación: «ciencia sin conciencia no es más que ruina del alma», se podría decir que la cosmología simbólica de Bachelard nos dicta que «ciencia sin poética, inteligencia pura sin captación simbólica de los fines humanos, conocimiento objetivo sin expresión del sujeto humano, objeto sin felicidad de apropiación, no es más que alienación del hombre». La imaginación humana reinstala el orgullo humano del conocimiento fáustico en los límites gozosos de la condición humana.

Si el cosmos simbólico conduce a la felicidad del hombre, paralelamente y mediante un movimiento idéntico, el *cogito* del soñador —¡y con más razón el del soñador de ensoñaciones, del «soñador de palabras» que es el fenomenólogo simbolista!— nunca es vano, nunca es puro, nunca es nirvana adormecedor. El *cogito* es conciencia, conciencia plena, dialogante. Bachelard, no cartesiano en el plano de la ciencia, vuelve a ser no cartesiano en el plano del *cogito* y podría hacer suya la afirmación de otro simbolologista: «El ser que se establece en el *cogito* descubre que el propio acto por el cual se arranca de la totalidad participa aún del ser que lo llama en cada símbolo».[36] Y, muy paradójicamente, se encuentra en el pensador racionalista del «materialis-

36 P. Ricoeur, *Le symbole donne à penser, op. cit.*

mo racional» —aunque desde el punto de vista de la poética— un retomar en profundidad la teoría junguiana del *anima* y el *animus* que nos parece muy próximo a una angelología. En la conciencia clara y viril del racionalista, en el rigor del trabajo de la inteligencia científica, de pronto el *anima* desciende e «interpela» como ángel femenino, como mediador consolador. Esto permite al solipsismo del *cogito* relacionarse con el mundo y la fraternidad de los otros. Los símbolos del mundo conducían al microcosmos, el *cogito* —núcleo del microcosmos humano— remite al *anima,* Símbolo Madre de todos los símbolos portadores de ensoñaciones. Como también dijo Ricoeur: «El *cogito* está en el interior del ser, y no a la inversa». Casi querríamos decir que el *cogito* bachelardiano está alimentado por el ser. Bachelard encuentra en este descubrimiento del *anima* poética la angelología del «médium» imaginario. El *anima* del soñador no es otra cosa que este Otro Angel que anima e «interpela» a su alma. Pero, sobre todo, esta fenomenología descubre la «cuadripolaridad» del soñador y del ser soñado: «Estoy solo, por lo tanto somos cuatro»,[37] y Bachelard esboza una especie de erótica de los «cuatro seres en dos personas, o más bien de los cuatro seres en un soñador y una ensoñación»,[38] al referirse directamente al *Banquete* ⁂ de Platón.[39] Es que el soñador, al ser doble por naturaleza psicoanalítica, proyecta a su vez, en una especie de proyección cruzada, un objeto de su sueño que también es doble: «Nuestro

37 *Poétique de la rêverie.*
38 *Op. cit.*
39 *Op. cit.*

doble (soñado) es el doble de nuestro ser doble...»[40] Lo que la fenomenología del símbolo encuentra como fundamento de la antropología que inaugura es una Androginia. En el plano cósmico, el símbolo llevaba a reconocer una consustancialidad fraternal y feliz entre macrocosmos y microcosmos; el espíritu sensorial de uno abrevaba en la materialidad del otro, y la materialidad del primero tomaba sentido en la ensoñación técnica del segundo. En el plano antropológico, el símbolo conduce a una naturaleza común de «este hombre y esta mujer íntimos» que en la ensoñación «hablan para confesarse sus deseos, para comulgar» por el juego de sus cuatro polos unidos de a dos, «en la tranquilidad de una doble naturaleza que concuerda».

Por lo tanto, en un primer movimiento, la fenomenología nos mostraba en el símbolo, núcleo de la ensoñación poetizante, una reconciliación con el universo por medio de una conducción metafísica; es decir, más allá de la física, de la ciencia. En un segundo movimiento, el que nunca estemos solos revela la ambigüedad misma del símbolo y del pensamiento que proyecta significantes. La inmanencia de nuestra ensoñación suscita una especie de animación dialogada del alma solitaria: entonces, el *anima* se levanta frente al *animus* y la conciencia soñadora se vuelve pareja, abarcamiento de imágenes, diálogo perfectamente armonioso. Esta apertura, amplificación interior de la conciencia que sueña, le impide tanto la alienación como el solipsismo. La dialéctica interior de la ensoñación dialo-

40 *Op. cit.*

gada vuelve a equilibrar sin cesar su humanidad y, por una especie de pilotaje automático, conduce sin cesar el conocimiento a la problemática de la condición humana. De esta manera, el *anima* aparece como el ángel de los límites que protege a la conciencia de los extravíos hacia el angelismo de la objetividad, hacia la alienación deshumanizante. En cierta forma, el ángel es trascendental; la conciencia que se calca sobre la objetividad pierde todo medio de trascendencia y se luciferiza al querer hacer de ángel.

Finalmente, si se nos permite llevar la amplificación fenomenológica de este racionalista con alma que es Gaston Bachelard hasta sus extremos, y sin pedirle demasiado, vemos que se esboza, con gran pudor, una hierofanía. Hierofanía y escatología a la vez: las imágenes, los símbolos, nos devuelven este estado de inocencia en el que, como lo expresa magníficamente Paul Ricoeur, «entramos en la simbólica cuando tenemos nuestra muerte detrás y nuestra infancia delante nuestro».[41] La Infancia aparece en Gaston Bachelard, y más ontológicamente que el *Anima* misma, como el símbolo de los símbolos: «Verdadero arquetipo, el arquetipo de la felicidad simple».[42] Y sobre todo —y esto arraiga la infancia en el símbolo— «arquetipo comunicable». Hay mucha distancia desde esta conciencia clara de la clara infancia, hasta la perversidad polimorfa que el psicoanálisis pretende ocultar en el seno del inconsciente del niño.

41 P. Ricoeur, «Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations», en *Cahiers Internationaux de Symbolisme,* nº 1, 1962.
42 Bachelard, *Poétique de la rêverie.*

Con una seguridad de psicólogo sagaz, conocedor de los escollos sempiternos del falso problema de la «memoria afectiva», Bachelard establece que los olores son el significante de este arquetipo de la Infancia.[43] El fenomenólogo nos propone, pues, todo un florilegio de perfumes de infancia recogidos por los poetas más variados.[44] Para el filósofo de Champagne, si la cosmología era multisensorial, si la psicología se definía como diálogo amoroso del alma con su ángel, ¡he aquí que la teofanía se revela ante todo como olfativa! Dios es el Niño que está en nosotros, y la epifanía de esta infancia es un perfume de infancia al que nos lleva el olor de una flor seca. El sabor del «bollito» y el perfume de la infusión solo producían en Proust una pena biográfica; para Bachelard, el perfume es guía espiritual hacia una teofanía de la Infancia. Las flores secas, el pachulí de los viejos armarios, exhalan más que un olor de santidad, ¡perfuman de manera teosófica!

Es entonces cuando Bachelard, precediendo a Paul Ricoeur, encuentra la prescripción evangélica del Reino: «Si no os parecéis a uno de estos pequeños...» Pues la verdadera anamnesis no es mera

43 *Op. cit.*

44 *Op. cit.*, en especial esta cita de *Documents secrets* de Franz Hellen: «La infancia no es algo que muera en nosotros y se deseche cuando cumplió su ciclo. No es un recuerdo. Es el más viviente de los tesoros y continúa enriqueciéndose sin saberlo nosotros (...) ¡Desdichado de aquel que no puede acordarse de su infancia, recobrarla en sí mismo como si fuera un cuerpo dentro de su propio cuerpo, una sangre nueva en la vieja! Está muerto desde que ella lo abandonó».

memoria,[45] ni tampoco, como en Platón, conducción a un mundo objetivo de las ideas. Retomando una cita del romántico Karl Philipp Moritz, Bachelard comprueba que la infancia es, con mucho, el fondo último de la anamnesis. «Nuestra infancia sería el Leteo en el que habríamos bebido para no disolvernos en el Todo anterior o futuro. Si se quiere expresarlo en lenguaje aún más platónico,[46] digamos que *la Infancia es el Soberano Bien concreto, autorizado, eficaz*». La anamnesis de todos los simbolismos contenidos en todas las ensoñaciones conduce, más allá del tiempo y sus tráfagos, a un Tedio primordial, a la Infancia, al *Puer aeternus* que Jung y Kerenyi señalaron en muchas mitologías.[47] Y el autor del *Rationalisme appliqué* invoca a Kierkegaard para confirmar esta intuición definitiva, confesando que en «una humilde vida, que no posee las certidumbres de la fe, actúan las imágenes de su hermoso libro»,[48] y sobre todo invoca a una de las más

45 *Op. cit.*: «El pasado rememorado no es solo pasado perceptivo (...) La imaginación colorea desde el origen los cuadros que le gustará volver a ver», y con esto retoma la concepción baudeleriana, que cita más adelante, acerca de una memoria fundada en la «vivacidad» de la imaginación.

46 Es necesario señalar en Bachelard el «tono» platónico del discurso. En toda la obra del filósofo del *Rationalisme appliqué* y de la *Poétique de la rêverie* hay una soberana ironía, una manera de no tomar nunca en serio lo que se expone o se argumenta, con el fin de dar al argumento toda la gravedad convincente necesaria. Este elegante buen humor, esta ligereza plena de modestia dan a las obras de Bachelard, como a las afirmaciones de Sócrates, una temible eficacia de convicción.

47 Citado por Bachelard, *op. cit.*

48 Bachelard cita a Kierkegaard, *Lilien pa marken of fu-*

novelescas de nuestras místicas: Mme. Guyon, que exalta el Espíritu de la Infancia, el culto de un icono en cera del Niño Jesús.

De esta manera, la fenomenología de los símbolos poéticos de la ensoñación conduce, más allá de una cosmología de reconciliación con el mundo, allende una sociedad íntima del corazón donde vela el ángel de la compensación sentimental, hasta una teofanía en la que la anamnesis ya no es iluminada por un Soberano Bien abstracto, sino por el cálido sol de la infancia, que huele a cocina tentadora: «Un sol bien enmantecado se asaba en el cielo azul».[49] Esta Infancia es el Verbo, y el verbo en su más alta expresión de júbilo: «La infancia, suma de insignificancias del ser humano, tiene una significación fenomenológica propia, una significación fenomenológica pura, ya que está bajo el signo de la maravilla. Por obra del poeta nos hemos convertido en el puro y simple sujeto del verbo maravillarse».[50]

El genio de Bachelard reside en haber comprendido que esta superación de la iconoclastia solo podía efectuarse por medio de la meditación y la superación de la crítica «científica», así como a través de la superación del simple y confuso sumirse en lo onírico. El optimismo de Bachelard, más circunspecto que el de Jung, se justifica por la misma precisión de su campo de aplicación: la «ingenuidad»[51] del lenguaje poético. Sin embargo, fuera de este «espíritu de infancia», de esta santidad, o por

glen under himlen. (Los lirios del campo y las aves del cielo.)

49 E. Van der Cammen citado por Bachelard, *op. cit.*

50 *Op. cit.*

51 Cf. P. Ricoeur, *Le symbole donne à penser.*

lo menos «beatitud» de lo imaginario, a que ha llegado Bachelard, puede replantearse, sin renegar de la herencia decisiva del filósofo de la Ensoñación poética, el interrogante sobre la totalidad de lo imaginario y dar acceso, en la experiencia de la conciencia, no solo a la poesía, sino también a los antiguos mitos, a los ritos que caracterizan las religiones, las magias y las neurosis. Dicho de otra manera, después de Bachelard solo quedaba «generalizar» la antropología restringida del autor de la *Poétique de la rêverie*, sabiendo bien que esta generalización, por su método mismo, no puede ser sino una integración mayor de las potencias imaginativas en el núcleo del acto de conciencia.

4. Los niveles del sentido y la convergencia de las hermenéuticas

«Un símbolo siempre revela, cualquiera que sea el contexto, la unidad fundamental de varias zonas de lo real». Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions,*** pág. 385.

Es así como, para generalizar la antropología de lo imaginario, nos convenía, paradójicamente, aplicar un «psicoanálisis objetivo» a lo imaginario mismo a fin de expurgarlo, de esta manera, de todas las supervivencias culturales y juicios de valor que los pensadores citados heredaron sin saberlo por medio de la triple iconoclastia occidental. En primer lugar, era necesario repudiar los métodos puramente reductivos, que no apuntan sino a la epidermis semiológica del símbolo; luego, aislar las supervivencias del privilegio racionalista que se trasluce incluso en la simbólica de Cassirer cuando sobrestima la ciencia con relación al mito. También había que descubrir, más allá de la meditación bachelardiana, ese punto preciso privilegiado en el que los ejes de la ciencia y de la poesía se incluyen y complementan en su dinamismo contradictorio, se reabsorben en una misma función de Esperanza. Por último, era necesario evitar caer en el optimismo paradójico de Jung, que solo ve en el símbolo una «síntesis mental», con lo cual vuelve incomprensible el simbolismo, agudo sin embargo, de la enfermedad mental y del automatismo clereístico.

Pero una refutación y extrapolación tales de lo ima-

ginario a todo el contenido de la psiquis humana requerían un cotejo minucioso y vasto del pensamiento simbólico, en primer lugar teórico, luego directamente aplicado al equilibrio psicosocial de los psiquismos singulares, normales y patológicos. Esta fue la labor que emprendimos en forma sistemática con nuestros colaboradores, y que proseguimos desde hace quince años.[1] En esta breve exposición no podemos sino resumir nuestras conclusiones, que se escalonan en tres planos: en primer lugar, el de una *teoría general de lo imaginario*[2] concebido como una función general de equilibrio antropológico; luego, el de los *niveles formadores* de las imágenes simbólicas, que se forman e informan en todos los sectores y en todos los entornos de la actividad humana; finalmente, la generalización tanto estática como dinámica de la virtud de la imaginación vertida en una metodología que ya es una ética y que esboza una metafísica, de la cual nos ocuparemos en la última parte de esta obra, pero que desde ya, por la generalización misma de su punto de aplicación, implica la convergencia de los métodos, la *convergencia de las hermenéuticas*. Resumiremos brevemente estos tres resultados.

1 Cf. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Le décor mythique de la Chartreuse de Parme.*
2 Nuestra obra *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* se subtitula: *Introduction à l'archétypologie générale.*

«Los ángeles que rodean el Trono por arriba se llaman Días, *y los que lo rodean por abajo,* Noches». *El Zohar*, II, 137, a.

He aquí los resultados globales que podemos deducir de nuestras investigaciones. En primer lugar, una supresión total de las secuelas de la doctrina clásica —todavía aparece en Cassirer y en el dualismo bachelardiano—, que *distingue* el consciente racional de los otros fenómenos psíquicos, y en particular de los sectores subconscientes de lo imaginario. Esta integración de toda la psiquis en una única actividad puede expresarse, además, de dos maneras. En primer lugar, por el hecho de que el sentido propio (que conduce al concepto y al signo adecuado) no es sino un caso particular del sentido figurado, es decir, que es solo un símbolo restringido. Las sintaxis de la razón no son sino formalizaciones extremas de una retórica sumergida ella misma en el consenso imaginario general. En segundo lugar, y de una manera más precisa, no hay ruptura entre lo racional y lo imaginario; el racionalismo no es más que una estructura polarizante particular, entre muchas otras, del campo de las imágenes.

Entonces, se puede asimilar la totalidad del psiquismo a lo Imaginario, desde que surge de la sensación inmediata, y el pensamiento en su totalidad se encuentra integrado a la función simbólica. La imaginación, en tanto que función simbólica, ya no es juzgada un déficit, como en las concepciones clásicas, ni una prehistoria del pensamiento sano, como todavía ve al mito Cassirer, ni siquiera un fracaso del pensamiento adecuado, como aseveraba Freud. Ya no es más, como en Jung, el único momento de

un raro logro sintético en el cual el esfuerzo de individuación mantiene en contacto comprehensivo el *Sinn* y el *Bild*. No es solo la vuelta al equilibrio de la objetivación científica por medio de la poética, tal como aparecía en Bachelard. La imaginación se revela como el factor *general* de equilibración psicosocial.

Desde el punto de vista antropológico en el que nos hemos colocado, el dinamismo equilibrante que es lo imaginario se presenta como la tensión de dos «fuerzas de cohesión»,[3] de dos «regímenes» que enumeran cada uno las imágenes en dos universos antagónicos. Estos universos, en el estado normal y medio de la actividad psíquica, «se componen» bien, como lo señaló Jung, en un sub-universo que, en verdad, es más «sistemático» que realmente «sintético», como supone Jung. Porque las polaridades divergentes, las imágenes antagónicas, conservan su propia individualidad, su potencialidad antagónica y solo se relacionan *en el tiempo*, en el hilo de un relato, *más en un sistema que en una síntesis*. Y esto es importante para comprender bien los diversos aspectos de lo imaginario, «normal» y «patológico». Cualquiera que sea el régimen al que pertenezcan las imágenes, al contacto con la duración pragmática y los acontecimientos se organizan en el tiempo, o mejor dicho organizan los instantes psíquicos en una «historia». De estas estructuras dis-

3 Cf. Yves Durand, «Le test archétypal à neuf éléments (A. T. 9)», en *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, nº 4, 1964. Estas «fuerzas de cohesión» no son puramente, como en los psicoanálisis, psicológicas y biográficas, sino que son además *sociales* y reflejan la globalidad de la cultura que se toma en cuenta.

cursivas de lo imaginario emergen entonces ciertos hábitos retóricos inherentes al relato, tal como la hipotiposis, y ciertos principios, tal como el de causalidad, que vincula un antecedente con un consecuente, que sin embargo es «otro». Como lo comprobó Lévi-Strauss, el relato histórico o mítico, igual que la seriación causal, es un «sistema» de imágenes antagónicas. Es el relato lo que, en el mito de Edipo,[4] permite coordinar episodios antagónicos tales como la hostilidad de los consanguíneos y la sobrestimación de la consanguinidad.

Este dinamismo antagónico de las imágenes permite, sobre todo, dar cuenta de las grandes manifestaciones psicosociales de la imaginación simbólica y su variación en el tiempo. El desarrollo de las artes, la evolución de las religiones, de los sistemas de conocimiento y de valores, los mismos estilos científicos, se manifiestan con una regularidad alternante advertida desde hace tiempo por todos los sociólogos de la historia y la cultura.[5] Se ha comprobado que los grandes sistemas de imágenes (*Weltbild*), de «representación del mundo», se suceden de manera intermitente en el curso de la evolución de las civilizaciones humanas. Pero su dialéctica es, por lo general, más sutil que la que entrevieron los filósofos, incluso los filósofos de la historia. La dialéctica puede operar en diferentes planos de generalización. Puede tratarse de una cultura perfectamente integrada,[6] donde arte, mo-

4 Cf. *supra*, pág. 64.

5 Hegel, Marx, Spengler, Worringer, Sorokin, Matoré, Peyre, para no citar sino algunos nombres.

6 Sobre este concepto de integración y la noción inversa de

ral, religión, visión del mundo, respondan al mismo «modelo» imaginario y se coloquen en el mismo grupo de estructuras. Este caso es, claro está, muy teórico, pues definiría un tipo de cultura «fría», inmovilizada, lo cual es prácticamente imposible, ya que siempre hay factores de desequilibrio extrínsecos (climas, irregularidades de las estaciones, de las lluvias y cosechas, epidemias, agresiones, etc.), que, incluso en las sociedades primitivas, perturban esta armonía teórica. Además, en la mayoría de los casos, se está en presencia de vueltas parciales al equilibrio, en que la religión, por ejemplo, no pertenece al mismo régimen que el arte, e incluso en el interior de la religión el mito no está en el mismo régimen que el rito.[7] Por último, puede surgir en el interior de la evolución social el antagonismo —más o menos edipico— de las generaciones, y entonces se aclaran las vueltas al equilibrio simbólicas con abuso de uno u otro régimen en el juego de las «generaciones literarias», de las «modas»,[8] etcétera. Si ahora nos situamos, ya no en el terreno psicosociológico (para abarcar todo el campo antropológico o, como nos gusta decir, para considerar todos los pormenores del «trayecto antropológico» que recorre la energía simbólica), sino en el plano psicofisiológico, advertimos en primer lugar que el concepto de libido, tal como se revela en el psicoanálisis, ya no tiene razón de ser. En efecto, el fac-

«cristalización» cf. P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*.⁂

7 Cf. Lévi-Strauss, que señaló bien este fenómeno, en «Structure et dialectique», en *Anthropologie structurale*.⁂

8 Cf. las obras de Peyre y Matoré.

tor general de equilibrio que anima todo simbolismo ya no se manifiesta bajo el aspecto teórico de una «pulsión» única, que las «metamorfosis» junguianas, en suma, no llegaban realmente a dinamizar, sino bajo la apariencia, confirmada por la fisiología, de *tres esquemas de acción* (que llamamos para esto «verbales», pues el verbo es la parte del discurso que expresa la acción) que manifiestan la energía biopsíquica tanto en el inconsciente biológico como en el consciente. Estos tres esquemas corresponden, por un lado, a los tres grupos de estructuras (esquizomorfas, sintéticas, místicas) [9] localizadas en la clasificación (isotopismo) psicológica y psicosocial de los símbolos; por el otro, coinciden con las comprobaciones psicofisiológicas hechas por la Escuela de Leningrado (Betcherev, Oufland, Oujtomsky) relativas a los *reflejos dominantes* (reflejos que organizan otros reflejos por inhibición o reforzamiento): dominante *postural*, dominante *digestiva*, dominante *copulativa*.

Sin embargo, en esta coincidencia de las categorías simbólicas «arquetípicas» («axiomáticas», diría Bachelard) con la reflexología no hay ninguna relación de causa a efecto. El «trayecto antropológico» puede ser seguido en el sentido: fisiología → sociedad; o al revés: sociedad → fisiología. Simplemente, se comprueba una convergencia de símbolos en series isótopas, en diferentes niveles antropológicos. Regímenes, estructuras, clases de arquetipos, no son sino categorías clasificatorias deducidas de esta convergencia empírica, más económicas que el arsenal explicativo de pulsiones y complejos pos-

9 Cf. cuadro págs. 100-1.

Regímenes o polaridad	Diurna	
Estructuras	*Esquizomorfas (o heroicas)* 1º) Idealización y «retroceso» autístico. 2º) Diairetismo (Spaltung). 3º) Geometrismo, simetría, gigantismo. 4º) Antítesis polémica.	
Principios de explicación y de justificación o lógicos	Representación objetivamente heterogeneizante (antítesis) y subjetivamente homogeneizante (autismo). Los principios de *exclusión*, de *contradicción*, de *identidad*, obran plenamente.	
Reflejos dominantes	Dominante *postural* con sus derivados *manuales* y el agregado de las sensaciones a distancia (vista, audiofonación).	
Esquemas «verbales»	*Distinguir* Separar ≠ Mezclar.	Subir ≠ Caer. ←
Arquetipos «epítetos»	Puro ≠ Mancillado. Claro ≠ Oscuro.	Alto ≠ Bajo.
Arquetipos «sustantivos»	La Luz ≠ Las Tinieblas. El Aire ≠ La Miasma. El Arma Heroica ≠ El Vínculo. El Bautismo ≠ El Mancillamiento.	La Cima ≠ El Abismo. El Cielo ≠ El Infierno. El Jefe ≠ El Inferior. El Héroe ≠ El Monstruo. El Angel ≠ El Animal. El Ala ≠ El Reptil.
De los símbolos a los sintemas	El Sol, el Azul, el Ojo del Padre, los Runas, el Mantra, las Armas, las Corazas, la Clausura, la Circuncisión, la Tonsura, etcétera.	La Escala, la Escalera, el Betilo, el Campanario, la Zigurat, el Aguila, la Alondra, la Paloma, Júpiter, etc.

Nocturna	
Sintéticas (*o dramáticas*) 1º) *Coincidentia opositorum* y sistematización. 2º) Dialéctica de los antagonistas, dramatización. 3º) Historización. 4º) Progresismo parcial (ciclo) o total.	*Místicas* (*o antifrásicas*) 1º) Duplicación y perseveración. 2º) Viscosidad, adhesividad antifrásica. 3º) Realismo sensorial. 4º) Miniaturización (Gulliver).
Representación diacrónica que vincula las contradicciones por medio del factor tiempo. El principio de *causalidad*, en todas sus formas (en especial, *final* y *eficiente*), actúa plenamente.	Representación objetivamente homogeneizante (perseveración) y subjetivamente heterogeneizante (esfuerzo antifrásico). Los principios de *analogía*, de *similitud*, intervienen plenamente.
Dominante *copulativa*, con sus derivados motores *rítmicos* y sus coadyuvantes sensoriales (kinésicos, musicales-rítmicos, etc.).	Dominante *digestiva*, con sus coadyuvantes *cenestésicos*, *térmicos*, y sus derivados *táctiles*, *olfativos*, *gustativos*.

Vincular		*Confundir*	
→ Madurar, progresar	Regresar, enumerar	↔ Descender, poseer, penetrar.	
Adelante, futuro.	Detrás, pasado.	Profundo, calmo, caliente, íntimo, escondido.	
El Fuego-llama. El Hijo. El Arbol. El Germen.	La Rueda. La Cruz. La Luna. El Andrógino. El Dios plural.	El Microcosmos. El Niño, Pulgarcito. El Animal Fértil. El Color, la Noche. La Madre. El Recipiente.	La Morada. El Centro. La Flor. La Mujer. El Alimento. La Sustancia.
El Calendario, la Aritmología, la Tríada, la Tétrada, la Astrobiología.		El Vientre, Devoradores y Devorados, Kobold, Dáctilos, las Tinturas, las Gemas, Melusina, el Velo, el Manto, la Copa, el Caldero, etc.	La Tumba, la Cuna, la Crisálida, la Isla, la Caverna, el Mandala, la Barca, el Hogar, el Huevo, la Leche, la Miel, el Vino, el Oro, etc.
La Iniciación, el «Nacido dos veces», la Orgía, el Mesías, la Piedra Filosofal, la Música, etc.	El Sacrificio, el Dragón, la Espiral, el Caracol, el Oso, el Cordero, la Liebre, la Rueca, el Yesquero, la Mantequera, etc.		

tulados por el psicoanálisis. Pues una pulsión es un postulado; un comportamiento reflejo o social es un hecho comprobable.

Esta tripartición «verbal» que descubrimos en el origen reflejo, totalmente biológico aún, del trayecto antropológico, la volveremos a encontrar sin cesar en los diferentes niveles de la formación de los símbolos. Antes quisiéramos insistir aquí en el sistema de formulaciones lógicas que sugieren estas diferentes estructuras isótopas de las imágenes. Estas formulaciones demuestran muy a las claras que el símbolo no se reduce a *una* lógica esbozada,[10] sino que, por el contrario, los esquemas dinámicos que sostienen las imágenes isótopas promueven *tres* grandes direcciones lógicas, tres grandes grupos constitutivos de lógicas muy distintas. Ya en 1955, Roger Bastide, al estudiar el «candomblé» afrobrasileño,[11] señalaba en el interior de este universo simbólico religioso la cristalización de símbolos y actitudes rituales alrededor de *tres* principios que, por lo demás, actuaban de manera concurrente. Estos eran: el famoso *Principio de Relación* que, desde Lévy-Bruhl, caracteriza por su acentuación el pensamiento «primitivo», pero además, en oposición al precedente, un *Principio de Ruptura* muy cercano al antiguo principio de contradicción; y

10 Como se esfuerza aún por demostrarlo Lévi-Strauss en *La pensée sauvage*,** impidiendo con ello diferenciar «pensamiento salvaje» y pensamiento domesticado por una pedagogía cientificista.

11 R. Bastide, *Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien,* XXXI Congreso Internacional de Americanistas, San Pablo, 1955. El «candombe» es una religión sincrética comparable al Vodú haitiano.

finalmente, un *Principio de Analogía*, sintético, que permitía unir los dos anteriores. Ahora bien, casi en la misma época y por caminos completamente distintos, nuestra investigación empírica llegaba a un plan de clasificación de las imágenes, también regido por tres principios, y el lógico Stéphane Lupasco,[12] sin pasar por la mediación de la investigación etnográfica o antropológica, estableció un sistema de lógica de dos vectores «polares» y una resultante mixta. Estos tres términos casi coincidían con las «tres lógicas» que Roger Bastide y yo mismo comprobamos en nuestra investigación antropológica. De esta manera, la coherencia (isotopismo) concreta de los símbolos en el interior de constelaciones de imágenes revelaba de la misma manera ese sistema dinámico de «fuerzas de cohesión» antagónicas, de las cuales las lógicas constituyen solo una formalización. Pero íbamos a comprobar igualmente que la genética de los símbolos, en todos sus niveles, responde también a esta dialéctica dinámica.

«La búsqueda de estructuras solo tiene sentido y valor si se la encara desde el punto de vista de lograr una relación armoniosa entre los diferentes dominios de lo Real y con el fin de arribar a una es-

12 Cf. cuadro págs. 100-1, extraído de nuestra obra *Les structures anthropologiques de l'imaginaire;* S. Lupasco, *Les trois matières,* y el importante *Apéndice teórico* del libro *L'énergie et la matière vivante,* en el cual Lupasco formaliza las tres lógicas rectoras de las tres materias.

pecie de síntesis totalizadora». André Guimbretière, *Quelques remarques préliminaires sur le symbole et le symbolisme.*

En efecto, si se deja de lado todo problema de transformación dinámica de los regímenes y las estructuras, se pueden señalar genéticamente, en la psiquis de cada individuo adulto, muchos niveles,[13] de algún modo matriciales, donde se constituyen los elementos «simbolizantes» (*Bild*) del símbolo. O si se prefiere, comprobamos varios mapas —más o menos coordinados entre sí según el grado de integración de las culturas examinadas— de «pautas» simbólicas culturales, que derivan, acentúan, borran o reprimen una u otra de las fuerzas de cohesión que animan las actitudes psicofisiológicas de un adulto humano, normalmente desarrollado.
Si dejamos de lado el nivel psicofisiológico que ya tratamos, y que nos dio la clave de la clasificación de los símbolos, nos encontramos frente a diferentes entornos que forman —o informan— el simbolismo adulto. Aparte de ese nivel natural que nos revela la reflexología, distinguimos dos grandes niveles de derivación del simbolismo, a los que podríamos llamar nivel *pedagógico,* de la educación del niño por el entorno inmediato, y nivel *cultural,* al cual podríamos calificar, siguiendo a René Alleau, de sintemático,[14] pues la herencia y la justificación de

13 Cf. G. Durand, «Les trois niveaux de formation du symbolisme», en *Cahiers Internationaux de Symbolisme,* nº 1, 1962, donde desarrollamos este tema con más amplitud. A. Guimbretière, art. cit., en *Cahiers Internationaux de Symbolisme,* vol. II, 1963.
14 R. Alleau, *De la nature du symbole*: «El nombre de

una sociedad aparecen para el adulto como constituidos, antes que nada, por el vínculo mutuo que los hombres del grupo contraen institucionalmente entre sí.

Si analizamos el primer nivel comprobamos, ante todo, que se subdivide, con más o menos intensidad, en una fase *lúdicra*, donde el niño, alejado en mayor o menor grado de su ambiente familiar, constituye con sus semejantes una seudo-sociedad; la fase familiar, tan cara a los freudianos, no es más que el trasfondo de este nivel reducido a los primeros años (de 3 a 5, según los autores) de la infancia. Ahora bien, lo que ha llamado la atención de los antropólogos especialistas en juegos infantiles [15] ha sido, por una parte, el carácter conservador de dichos juegos, y por otra, su clasificación binaria. Los juegos conservan símbolos o ritos secularizados; basta como ejemplo la rayuela, ludificación de un rito iniciático primero pagano (forma espiralada), luego cristiano (forma de basílica, después de catedral), del cual el niño sólo conservó el aspecto deportivo.[16] De igual manera, el juego de pelota y el de cartas surgen de un simbolismo agonístico [17] que se pierde en la noche de las grandes civilizacio-

sintema debe ser reservado para los signos convencionales mediante los cuales los hombres establecen un vínculo mutuo, ya sea entre ellos...»

15 Cf. Johan Huizinga, *Homo ludens,** R. Caillois, «Les jeux et les hommes» y «Structure et classification des jeux», en *Diogène,* octubre de 1955.

16 «Paraíso», «adiana» entre los niños musulmanes; cf. C. Béart, *Recherche d'une sociologie des peuples africains à partir de leurs jeux.*

17 Agonístico: que se refiere a los juegos de competencia.

nes agrarias.[18] Finalmente, la mayoría de los cuentos —que son juegos de imaginación— transmiten un simbolismo secularizado en el que se profanan mitos muy antiguos.[19]

Así, pues, los juegos, mucho antes de la sociedad adulta, educan a la infancia en el interior de un residuo simbólico arcaico —a menudo transmitido, además, por los abuelos y abuelas, y siempre por la muy estática seudo-sociedad infantil— que, más que la iniciación impuesta por el adulto a los símbolos admitidos por la sociedad, permite a la imaginación y a la sensibilidad simbólica del niño «jugar» con toda libertad.

En segundo lugar, los antropólogos encuentran en la clasificación de los juegos *dos series* «inconciliables»:[20] la *serie agonística* (*agon* = competencia reglamentada) y la *serie ilinxica* (*ilinx* = torbellino), pasando por los términos medios de la *alea* (suerte) y la *mimicry* (simulacro). Esta clasificación binaria de los juegos parece anunciar, de manera singular, la de los *patterns*[21] esenciales de las instituciones adultas y las culturas.

Por lo demás, esta fase lúdicra se vincula estrechamente con la pedagogía de la fase parental, según que la «escuela de los juegos» —y toda escuela es más o menos lúdicra— tolere, incite o reprima los juegos y el ejercicio previo sexual y conyugal. Aquí

18 Cf. R. Girard, *Los Chortis ante el problema maya*,** y R. Girard, *Le Popol-Vuh, histoire culturelle des Mayas-Quichés.*

19 Cf. Leia, *Le symbolisme des contes de fées.*

20 Cf. Caillois, *Les jeux et les hommes.*

21 Palabra que en la antropología norteamericana significa «modelo», «patrón».

son posibles todos los matices pedagógicos: desde la estricta prohibición y la segregación sexual de las sociedades, caras a nuestros psicoanalistas, hasta el ejercicio previo de las «casas de niños» de los muria y los trobriandeses, pasando por los colegios «mixtos» de los países luteranos.[22] De esta manera se percibe que la llamada «latencia» sexual no es sino un ser mítico, estrechamente ligado a la pedagogía católica y burguesa, como la «cortesanía» y lo novelesco son una sobrevivencia lúdicra de todo el sistema pedagógico medieval.[23] De tal manera, los «juegos» amorosos, lejos de ser los del azar, están relacionados con la fase idealizante del ejercicio previo y con rigurosas tradiciones simbólicas arcaicas.

Este ejercicio sexual previo, o su prohibición, conecta el universo de los juegos con la fase parental, a lo que Piaget llama, con mucha razón, el nivel de los «esquemas afectivos».[24] Pero desde la obra de Malinowski se sabe que la hermenéutica de los símbolos relacionados con estos esquemas es menos simple que lo que había dado a entender el psicoanálisis freudiano al reducir toda pedagogía forma-

22 Cf. Béart, *op. cit., Jeu des petites huttes*; Malinowski, *La vie sexuelle des sauvages du N.-O. de la Mélanésie*, espec. caps. III y IX. Verrier Elwin, *La maison des jeunes chez les Muria.*

23 Cf. Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident;* sobre lo «novelesco», cf. G. Durand, *Le décor mythique de la Chartreuse de Parme.* Rougemont ha puesto en evidencia la separación «occidental» entre los «mitos» del amor, el juego cortés y la exigencia de las instituciones matrimoniales; cf. también R. Nelli, *L'amour et les mythes du coeur.*

24 Lo que Malinowski denomina (*op. cit.*) «el taller cultural».

dora de símbolos (tanto en el sueño como en las artes) al modelo edípico de represión de la pulsión incestuosa. La antropología cultural nos demuestra que Yocasta y Edipo, lejos de ser arquetipos «naturales», dependen estrechamente del sistema familiar situado en diferentes sociedades; la represión del incesto, muy lejos de ser el alfa —¡o hasta la omega!— de la simbólica infantil, es una formación cultural secundaria, que puede muy bien fijarse en Electra antes que en Yocasta.

En ciertas sociedades, como los alores o los habitantes de las islas Marquesas, estudiados por Cora du Bois, Linton y Kardiner,[25] la pedagogía parental se esfuma a tal punto, al combinarse la «indiferencia» de la madre con la «indulgencia» del padre, que ya no hay, como dice Kardiner, «inflación anormal de la imagen parental». De esta deflación resulta un universo simbólico «carente de rigor y fervor», cuyos elementos constitutivos provienen, en su mayor parte, de otro nivel completamente distinto que el parental. Entre los tanala, por el contrario, el autoritarismo patriarcal unido a la exigencia de control muy precoz de esfínteres (¡seis meses!) y a la prohibición de los juegos sexuales, suscita una simbólica apremiante, monoteísta, fatalista, imbuida de la noción de pecado y de predestinación, penetrada por todos los símbolos que sugieren el rigor y la inmovilidad. El arquetipo esencial, como en la judería vienesa estudiada por Freud, es aquí el Padre, antepasado divino, temible guardián de la moralidad. Por lo tanto, si el puritanismo de los tanala se

25 Cora du Bois, *The people of Alor*; Linton, *The science of man in the world crisis.*

acerca al de la pedagogía judeo-cristiana estudiada por Freud, el liberalismo de los alores crea un universo simbólico donde desaparece el Edipo, pero en el cual se difunde una angustia motivada por el vacío y la ausencia de calor maternal.

Otro matiz que desvirtúa el dogma occidental del Edipo: en la sociedad matrilineal de los trobriandeses,[26] no solo se ve que un sistema simbólico inspira la cosmogonía y polariza una serie de símbolos isótopos de la maternidad (valorización positiva del subsuelo, madre subterránea, madre lluvia, papel fecundador del macho minimizado como pescado o incluso como estalactita de la gruta durante la concepción del héroe Tuvada, etc.), sino que, además, la agresividad «edípica» de los trobriandeses no solo —y con razón— no se vuelve contra el padre natural, sino tampoco contra el tío materno.[27]

Considerando todo esto, es menester llegar a la conclusión de que la hermenéutica edípica no es la única que «explica» los símbolos formados en el molde familiar y parental. Malinowski tiene razón al distinguir en forma neta dos tipos simbólicos de femineidad «originadora» de símbolos: la nodriza «natural», engrama del regazo materno, y luego la femineidad, que una mutación cultural prohíbe *en mayor o menor grado* al hijo, y cuyo simbolismo depende del entorno cultural de la familia en el momento de la maduración de la pubertad; no fatalmente Yocasta, sino Electra o Euriclea o Astimedu-

26 Malinowski, *op. cit.*, y *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives.*

27 Matriarca: se dice de aquel que posee la autoridad (el hermano de la madre) en las sociedades matrilineales no patriarcales.

sa...[28] De igual modo, no hay una sino dos imágenes del macho: la «natural», protectora, benevolente, que es la imagen del Padre, y la que, después de la mutación sociológica, puede ser tanto la del tío como la del padre o el abuelo. Entre los trobriandeses, la primera persiste y eclipsa a la segunda.

De este nivel pedagógico intermedio entre la naturaleza y una cultura singular podemos decir, comparándolo con el nivel sustantivo de la sociedad adulta, que es *epitético*, ya que instaura «cualidades afectivas», «sentimientos» [29] que influyen sobre todo el simbolismo adulto. Pone de relieve una cualidad, confirma los símbolos colocados, en una determinada sociedad, por la pedagogía, en primer término, y luego por el catecismo afectivo de tal o cual medio parental y lúdicro.

En este nivel del desarrollo de la función sexual se forman las categorías adjetivas de «maternal», «paternal», «ancestral», «fraternal», etcétera. Estas categorías son más o menos dramatizadas, según las costumbres del grupo, por medio de la elaboración de la represión y las «reglas del juego». Aparece entonces lo «permitido», lo «regular», lo «prohibido». Es que la mística del tótem no proviene en absoluto del tabú del incesto, sino que el tabú del incesto, educado artificialmente, se anexa, por el

28 En efecto, es notable que en la mayoría de las lecciones tomadas del mito de Edipo no se considere a Yocasta la verdadera madre consanguínea de Edipo. La madre de este último es algunas veces Euricles, otras Eurigania o Astimedusa.

29 Sobre los «sentimientos» y su importancia, cf. Malinowski, *op. cit.*, que se inspira en Shand, *The foundations of character.*

contrario, a un totemismo fundamental. Es necesario repetir que la categoría de «prohibido» se superpone a la de «maternal», «fraternal», «familiar», con el solo fin de salvaguardar el orden cultural familiar, o mejor dicho la «regla del juego» de los intercambios sociales.[30]

El balance que se puede hacer después del estudio de este nivel y de sus dos fases es que tanto en él como en el nivel reflexológico la pedagogía es bipolar —y en doble grado— y sobredetermina los dos regímenes simbólicos esbozados en el nivel psicofisiológico: por una parte está el isomorfismo de la *paidia*, que se confunde con la fase «maternal-parental»; por la otra, el isomorfismo del *ludus* propiamente dicho que, al coincidir con un cierto alejamiento parental y con los primeros efectos de la coerción cultural, se subdivide interiormente en serie ilínxica y serie agonística. Los sentimientos «maternales», *paidia, ilinx* (a los que se puede agregar *mimicry*), sobredeterminan el régimen nocturno de la imagen, mientras que coerción social, reglas lúdicras, juegos agonísticos e incluso aleatorios, forman la pedagogía que sobredetermina el régimen diurno.

Si ahora se pasa al nivel propiamente *cultural* o «sintemático», se advierte inmediatamente que las convenciones sociales que lo constituyen se esfuman a tal punto, incluso en la conciencia, que los signos sociales aparecen en el límite como puramente arbitrarios. Esta herencia se desdobla. En primera instancia, en un plano constituido por esas «actitudes

30 Cf. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté.* ⁂

corporales» que señala Marcel Mauss [31] y que forman todos los gestos habituales de una determinada sociedad: costumbres, ritos, comportamientos colectivos que encierran un segundo sentido, a veces perdido e inconsciente, además de su utilidad técnica y de su misión de reconocimiento. Luego, se puede discernir el plano de las representaciones de una determinada sociedad en una época dada, la *Weltbild*, que se manifiesta mediante la lengua, los lenguajes artísticos, los estilos estéticos, los sistemas de conocimiento y los mitos cosmogónicos y religiosos. Este nivel de dos etapas se particulariza extremadamente en el tiempo y en el espacio por medio de los modos, clases, castas, lenguas y costumbres profesionales. Esta singularización impide, aparentemente, toda generalización clasificadora, y parece reinar de manera total la arbitrariedad de los sistemas rituales o míticos. Por ejemplo, los códigos de cortesía, «la etiqueta», las costumbres funerarias, varían e incluso se invierten por completo de una sociedad a otra, como frágiles superestructuras, bajo las influencias imprevisibles de los acontecimientos, de los cambios climáticos y las invasiones. Así, se pudo relacionar la práctica del embalsamamiento, o la del canibalismo entre los habitantes de las islas Marquesas, con la amenaza endémica del hambre en dichas islas. Entre los tanala y los betsileo, el simple pasaje técnico de la cultura seca del arroz a la cultura húmeda sustituye el simbolismo de un Dios todopoderoso, autoritario y caprichoso, por el de una fatalidad impersonal e irrevocable.[32]

31 Cf. M. Mauss, *Ethnologie et sociologie.*
32 Kardiner, *The individual and his society.* ⁂ Asimismo,

Al parecer, también la influencia de la lengua, de su estructura, de los juegos fonéticos o caligráficos, reduce los sistemas simbólicos a simples convenciones. Piénsese en toda la simbólica del culto sháktico de Shiva, basado en el juego de palabras «Shiva»-«Shava» (el cadáver). El nombre del dios privado de la letra femenina *i* no es más que el semantema de «cadáver».[33]

Sin embargo, pese a la aparente arbitrariedad de la superestructura simbólica en este nivel puramente cultural, ya se pueden formular dos observaciones que confirman la polaridad natural de los símbolos, aun reducidos a simples sintemas.

En su mayoría, los sociólogos y antropólogos de las civilizaciones han observado que existían «pautas» de cultura (*patterns of cultures*),[34] que permiten clasificarlas en *dos grandes grupos irreductibles.* Culturas *ideacionales* o *visualistas* (*ideational, sensate*) para Sorokin, o bien, según Ruth Benedict —que adopta calificativos nietzscheanos— culturas *apolíneas* y *dionisíacas*; para Northrop, *Oriente* y *Occidente* son clasificaciones que reelaboran, desde el punto de vista sociológico, la distinción entre *ré-*

para comprender bien por qué en la Roma antigua los asnos de las muelas públicas descansaban en los *vestalia*, es necesario saber que Vesta es la diosa del hogar (*focus*) y también del molino doméstico (*pistrinum*), cf. Dumézil, «*Tarpeia*».

33 Cf. Zimmer, *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde.*

34 Ruth Benedict, *Patterns of cultures,* traducción francesa *Echantillons de cultures.* Este dualismo fue observado por muchos antropólogos: cf. P. Sorokin, *Social and cultural dynamics,* y F. S. C. Northrop, *The meeting of East and West;* cf. asimismo los trabajos de Piganiol, Worringer, etc.

gimen diurno y *nocturno*, que ya discernimos desde el punto de vista psicológico y que indican tal o cual régimen preferencial utilizado globalmente por tal o cual cultura singular. De esta manera, se llega a seriar a los símbolos en dos grandes clases «isótopas» y a reagrupar estas estructuras culturales, no por reducción a una infraestructura última y por tanto ontológica, sino, más modestamente, en un dualismo antagónico.

Aún más; se observa que existe, en el interior de un régimen cultural muy diferenciado, sin embargo, una dialéctica que anima, dinamiza, vivifica, el simbolismo de una cultura determinada. El mismo Sorokin comprueba que una sociedad nunca está totalmente integrada en un tipo y que existen elementos irreductibles, supervivencias, islotes antagónicos, que denomina «cristalizaciones».* Roger Mucchielli,[35] después de Ruyer y la estética de André Malraux, que definió el lenguaje artístico como un «antidestino», advirtió que los símbolos artísticos, míticos, ideales, se determinan paradójicamente por «la oposición a las estructuras histórico-políticas o psicosociales» de un grupo humano determinado. Con anterioridad, ya Cazeneuve[36] puso de relieve, en la Sociedad «apolínea» de los zuñi, la institución y el simbolismo saturnal de los payasos

* En *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis* (Madrid: Aguilar, 3a. ed., 1961, trad. por Eloy Terrón) se lee «agrupaciones»; creemos que con «cristalizaciones» se vierte mejor la idea de Sorokin. El término empleado en francés es *congères*. (*N. del E.*)

35 R. Mucchielli, *Le mythe de la cité idéale,* cf. Ruyer, *L'utopie et les utopies.*

36 Cazeneuve, *Les Dieux dansent à Cibola.*

Koyemshis, verdadera válvula de seguridad «dionisíaca».

Por otra parte, la dialéctica puede oscilar entre las dos fases que hemos discernido en este nivel, entre el rito y el mito, como lo supusieron muchos antropólogos. Lévi-Strauss, por ejemplo,[37] demostró, respecto de los pawnees, la falta de homología, en una sociedad dada, entre costumbres o ritos y mitos. Incluso se puede afirmar que cuanto más se complican las dialécticas en una determinada sociedad, cuanto más se contradicen y se *compensan* los esquemas simbólicos, tanto más se halla esta sociedad en vías de transformación integral, de licuefacción histolítica. Según nos parece, este es el caso de nuestras sociedades «civilizadas», en las que chocan simbolismos religiosos, estatales, familiares, sentimentales, mitos de progreso, mitos nacionalistas, utopías internacionalistas, mitos socialistas o individualistas... mientras que las sociedades primitivas «frías» parecen poseer un más alto grado de integración.

Sin embargo, incluso en este nivel sintemático en el que la relación predomina sobre el contenido simbólico, el mitólogo señala algunas grandes constantes, algunas grandes imágenes que parecen escapar al puro determinismo sociológico e inscribirse en una especie de lógica cualitativa universalizable.[38]

37 Cf. Lévi-Strauss, «Structure et dialectique», en *Anthropologie structurale*. Cf. asimismo, sobre la separación de la leyenda, el rito y el icono, L. Dumont, *La Tarasque, Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*.

38 Cf. Lévi-Strauss, *op. cit.*, donde establece el arquetipo

Más aún; estas grandes imágenes, aunque tributarias de la *Weltbild* de una sociedad singular, son comprendidas directamente como simbólicas por individuos —¡los mitólogos!— que pertenecen a otra sociedad. Tal como lo advirtió Lévi-Strauss, *contar* el mito apunta a la singularidad convencional de los sintemas, pero *comprenderlo*[39] invoca el sentido del propio mitema. Esto es lo que hace que una mitología sea *inmediatamente* traducible. El nivel cultural proporciona, pues, un lenguaje simbólico ya universalizable. Los grandes símbolos tecnológicos y astrobiológicos: el sol, la luna, los solsticios, el árbol, el cereal, la lluvia, la bebida, el fuego y los yesqueros, el tejido y los telares, el hierro y la forja, la vasija y la alfarería, constituyen una especie de *sustantivos* simbólicos polarizados mediante *un par de pautas* culturales fácilmente descifrables.

De esta manera, tanto por el análisis estático que nos ofrece la psicología, como por los resultados genéticos que nos propone la antropología cultural (estaríamos tentados de decir, adoptando el lenguaje del geólogo: tanto por la estratigrafía como por la tectónica), se desemboca siempre en *datos simbólicos bipolares*, que definen a través de toda la antropología, tanto psicológica como cultural y social, un vasto sistema de equilibrio antagónico en el cual la imaginación simbólica aparece como sistema de «fuerzas de cohesión» antagónicas. Las imágenes simbólicas se equilibran entre sí con ma-

del «mediador» para la serie isomorfa: mesías > dioscuros > trickster > ser bisexuado, etcétera.

39 Lévi-Strauss, *op. cit.*

yor o menor precisión, más o menos globalmente, según la cohesión de las sociedades y también según el grado de integración de los individuos en los grupos.

Pero, por más que el objeto de la simbología sea por esencia pluridimensional y se refracte en todo el trayecto antropológico, resulta de ello que ya no nos podemos contentar con una hermenéutica restringida a una sola dimensión. Dicho de otra manera, tanto las hermenéuticas reductivas como las instaurativas que examinamos hasta ahora adolecen todas de restricción del campo explicativo. No pueden adquirir validez sino uniéndose entre sí, al esclarecerse el psicoanálisis mediante la sociología estructural y referirse esta última a una filosofía de tipo cassireano, junguiano o bachelardiano. *El corolario del pluralismo dinámico y de la constancia bipolar de lo imaginario es* —como lo descubre Paul Ricoeur [40] en un artículo decisivo— *la coherencia de las hermenéuticas.*

«Pues todo está en lo Alto, nada abajo. Pero esto parece así solo a los que carecen de conocimiento». Odas de Salomón, 34.

Hemos comprobado la existencia de una doble polaridad: la del símbolo, cruelmente dividido entre el significante y el significado, y la de toda la sim-

40 P. Ricoeur, «Le conflit des herméneutiques, épistémologie des interprétations», en *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, 1962, nº 1.

bólica: el contenido de la imaginación simbólica, lo imaginario, concebido como un vasto campo organizado por dos fuerzas recíprocamente antagónicas. Obligado a meditar acerca del simbolismo del mal,[41] Paul Ricoeur centra su reflexión sobre la doble polaridad de los métodos de interpretación, de las hermenéuticas.[42] Comprobamos con anterioridad que existían, a grandes rasgos, dos tipos de hermenéuticas: las que *reducen* el símbolo a mero epifenómeno, efecto, superestructura, síntoma, y aquellas que, por el contrario, *amplifican* el símbolo, se dejan llevar por su fuerza de integración para llegar a una especie de sobreconsciente vivido. Paul Ricoeur precisa más el sentido de esas dos hermenéuticas. Al ser ambas un esfuerzo de desciframiento, son «reminiscencias», tal como lo dijimos en la introducción de este libro. Pero una, según la expresión de Ricoeur, es *arqueológica*, domina en todo el pasado biográfico, sociológico e incluso filogenético; la otra es *escatológica*,[43] vale decir que es reminiscencia, o mejor dicho llamado al orden esencial, incesante interpelación de lo que hemos denominado el ángel. La primera, la de Freud, por ejemplo, es denuncia de la *máscara* que son las imágenes que *disfrazan* nuestras pulsiones, nuestros deseos más tenaces. La segunda es, por así decirlo, *descubrimiento* de la esencia del ángel, de la esencia del espíritu a través de las metamorfosis de

41 P. Ricoeur, «La symbolique du mal», en *Finitude et culpabilité*.
42 P. Ricoeur, «Le conflit des herméneutiques». Es también el tema del *Livre des deux Sagesses* de Nasir-e Khosraw; cf. edición H. Corbin, 1953.
43 Del griego *eschaton*, el fin último, el último término.

nuestra encarnación, de nuestra situación aquí y ahora en el mundo.

La hermenéutica sigue dos caminos también antagónicos. Por una parte, el de la *demistificación*, preparado por la iconoclastia de seis o siete siglos de nuestra civilización, con Freud, Lévi-Strauss (y Paul Ricoeur agrega a Nietzsche y Marx); por la otra, el de la *remitización*, con Heidegger, Van der Leuw, Eliade, y nosotros agregaríamos a Bachelard. Remitización, es decir, recolección del sentido, colectado, cosechado,[44] en todas sus redundancias y vivido de pronto por la conciencia que lo medita en una epifanía instaurativa, que constituye el mismo ser de la conciencia. De esta forma, hay dos maneras de *leer*, de cotejar un símbolo. Se pueden efectuar «dos lecturas» del mito de Edipo: una freudiana, otra heideggeriana o platónica.[45] No insistiremos en la lectura freudiana; ya sabemos que «lee» en el mito de Edipo el *drama del incesto*: «al matar a su padre y casarse con su madre, Edipo se limita a realizar uno de los deseos de nuestra infancia». Pero al lado de este drama de Edipo *niño*, y en el mismo texto de Sófocles, se puede «leer» otro drama: el de Edipo *Rey*, y este Edipo encarna *el drama de la verdad*, ya que busca al asesino de su padre Layo y lucha contra todo lo que constantemente obstaculiza este descubrimiento de la verdad. En tal lectura, Ricoeur pone frente a la *Esfinge* —que representa el enigma freudiano del nacimiento— a *Tiresias*, el loco ciego que es el sím-

44 P. Ricoeur alude a la palabra alemana *Weinlese, op. cit.*

45 P. Ricoeur, *op. cit.*

bolo, la epifanía de la verdad. De aquí la importancia que adopta la *ceguera* en esta segunda lectura. Es verdad que el freudiano advertía esta ceguera y hacía de ella un efecto-signo de un autocastigo castrador, mutilador. Pero, lo mismo que en Lévi-Strauss —donde no es difícil, por lo demás, clasificar la automutilación de Edipo como característica suplementaria de la «dificultad de caminar erguido»—,[46] el freudiano lee la escena del cegamiento de Edipo con indiferencia y la posterga en beneficio del incesto o del parricidio. Por el contrario, en la segunda lectura que propone Ricoeur, la ceguera de Edipo, reforzada por la de Tiresias, se vuelve esencial. Tiresias «... no tiene ojos carnales, tiene los del espíritu y la inteligencia: sabe. Por lo tanto, será necesario que Edipo, que ve, se vuelva ciego para llegar a la verdad. En ese momento se transformará en el vidente ciego, y cuando Edipo se arranque los ojos habremos llegado al último acto».[47]

Así, pues, Ricoeur legitima las dos hermenéuticas, porque, en el fondo, todo símbolo es doble: como significante, se organiza arqueológicamente entre los determinismos y los encadenamientos causales, es «efecto», síntoma; pero, como portador de un sentido, se orienta hacia una escatología tan inalienable como los matices que le otorga su propia encarnación en una palabra, un objeto situado en el espacio y el tiempo.

Paul Ricoeur propone, además, no rechazar ningu-

46 Cf. *supra*, pág. 64; recordamos que *Edipo* significa «pie hinchado».

47 P. Ricoeur, *op. cit.*

na de estas hermenéuticas opuestas. Somos hijos de nuestra civilización y de seis siglos de crítica, de racionalismo y positivismo, y «ahora, para un hombre moderno, esta labor de iconoclasta, de demistificador, pertenece necesariamente a toda relación con los símbolos».[48] Pero, asimismo, la potencia de figuración de las figuras, la interpelación de los emblemas, de las alegorías, de las simples palabras, con toda su carga de evocación poética, exigen irrevocablemente otra interpretación. El sentido figurado es inalienable: las palabras se organizan en frases, las cosas en universo, los objetos cobran vida como valores de uso... El sentido propio no puede bastar. Entonces, parafraseando a Bachelard, que aplica este término a la química moderna, se puede concebir que las hermenéuticas opuestas y, en el interior del símbolo mismo, la convergencia de sentidos antagónicos deben ser pensadas e interpretadas como un *pluralismo coherente*, en el que el significante temporal, material, aunque distinto e insuficiente, está muy reconciliado con el sentido, con el significado fugaz que dinamiza la conciencia y rebota de una a otra redundancia, de uno a otro símbolo.

Sin embargo, en el interior de esta coherencia, querríamos insistir sobre la circunstancia de que lo escatológico prevalece *de hecho* sobre lo arqueológico. Porque hay sociedades sin investigadores científicos, sin psicoanalistas, pero no las hay sin poetas, sin artistas, sin valores. Para el hombre la «dimensión de apelación y de esperanza»[49] prevalece siem-

48 P. Ricoeur, *op. cit.*
49 P. Ricoeur, *op. cit.*

pre sobre la demistificación. Porque una demistificación total equivaldría a aniquilar los valores de la vida ante la comprobación brutal de nuestra mortalidad. «Todos los hombres son mortales» verifica la premisa positivista fundamental del ineluctable silogismo, pero en el *Fedón* ⁂ se proclama la escandalosa conclusión: «Por lo tanto, Sócrates es inmortal». Y la esperanza, so pena de colmar la muerte, nunca puede ser mistificación; se contenta con ser mitos. Acaso demistificar el símbolo y remitificarlo al mismo tiempo sea, precisamente, extraer en primer lugar, de las contingencias de la biografía y de la historia, la intención simbolista de trascender la historia. Para un cristiano, la cruz no se reduce al instrumento infamante de un suplicio romano. Para un hermeneuta, la cruz no se reduce tampoco a la cruz de Cristo, sino que resplandece con todo su sentido de Encrucijada y de Mensaje en la svástica hindú, así como en la «cruz de Malta» de los manuscritos aztecas.

Acabamos de recorrer, desde Freud hasta Ricoeur, todas las direcciones de la hermenéutica y de comprobar, una vez más, que la duplicidad, la equivocidad del símbolo (a la cual correspondía la dualidad de las hermenéuticas) precisa y activa más su sentido primero de mensajero de la trascendencia en el mundo de la encarnación y la muerte. Como dijimos en la conclusión de una obra dedicada a lo imaginario,[50] la imaginación simbólica tiene la escandalosa función general de *negar éticamente lo negativo*. Podríamos agregar aquí, a la luz de ese

50 G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire.*

dualismo coherente que señala Ricoeur en las hermenéuticas antagónicas (antagonismo coherente que repercute en el interior de la propia estructura del símbolo, irreductiblemente significante, *Bild* y sentido, *Sinn*), que *la imaginación simbólica constituye la actividad dialéctica propia del espíritu*, dado que el nivel del «sentido propio» de la imagen, copia de la sensación, en el nivel de la vulgar palabra del diccionario, esboza siempre el «sentido figurado», la creación perceptiva, la poesía de la frase que en el interior de la limitación *niega* esta misma limitación. Porque, tal como lo demostró Lupasco, la verdadera dialéctica no es una serena síntesis, sino una tensión presente de contradictorios. Y si tantos símbolos, tantas metáforas poéticas animan el espíritu de los hombres, ¿no es acaso, en último análisis, porque son las «hormonas» [51] de la energía espiritual?

Por lo tanto, nos queda ahora, en el breve capítulo que concluye este librito, pasar rápidamente revista a los diferentes sectores donde la *Función simbólica* manifiesta su dinamismo dialéctico.

51 La expresión pertenece a Bachelard.

5. Conclusión: Las funciones de la imaginación simbólica

«Y si suprimes lo que está entre lo Imparticipable y los que participan —¡qué vacío!— nos separas de Dios, al destruir el vínculo y establecer un abismo enorme e infranqueable...». Gregoire Palamas, *Triade pour la défense des saints hésychastes,* III, 2, 24.

Cada vez que se abordan los problemas del símbolo, del simbolismo y su desciframiento se presenta una ambigüedad fundamental. El símbolo no solamente posee un doble sentido: uno concreto, propio, y el otro alusivo y figurado, sino que incluso la clasificación de los símbolos nos reveló los «regímenes» antagónicos bajo los cuales se ordenan las imágenes. Más aún: el símbolo no solo es un doble, ya que se clasifica en dos grandes categorías, sino que incluso las hermenéuticas son dobles: unas reductivas, «arqueológicas», otras instauradoras, amplificadoras y «escatológicas». Es que, tal como lo dijimos al final del capítulo anterior, la imaginación simbólica es negación vital de manera dinámica, negación de la nada de la muerte y del tiempo. Esta esencia dialéctica del símbolo se manifiesta en muchos planos, que ahora debemos examinar. Restaurador de equilibrio, el pensamiento simbólico hace sentir sus beneficios por lo menos en cuatro sectores.

Antes que nada, y en su hecho inmediato, en su espontaneidad, el símbolo aparece restableciendo el

equilibrio vital comprometido por la comprensión de la muerte; más tarde es utilizado pedagógicamente para restablecer el *equilibrio psicosocial.* Si después se examina el símbolo a través de la coherencia de las hermenéuticas, el problema de la simbólica en general, se advierte que esta, al negar la asimilación racista de la especie humana a una pura animalidad, aunque sea razonadora, establece un *equilibrio antropológico* que constituye el humanismo o el ecumenismo del alma humana. Por último, después de haber instaurado la vida frente a la muerte, y frente al desorden psicosocial el buen sentido del equilibrio; después de haber comprobado la gran universalidad de los mitos y los poemas, e instaurado al hombre en cuanto *homo symbolicus,* el símbolo, frente a la entropía positiva del universo, erige finalmente el dominio del *valor supremo* y equilibra el universo que transcurre con un Ser que no transcurre, al cual pertenece la Infancia eterna, la eterna aurora, y desemboca entonces en una *teofanía.*

Corresponde a Bergson[1] el mérito de haber establecido de manera explícita el rol biológico de la imaginación, de lo que denomina «función fabuladora». La fabulación es, en general, una «reacción de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia», pero, más exactamente, este poder negativo de la inteligencia se manifiesta en la conciencia de la decrepitud y la muerte. A partir de ello, la imaginación se define como una «reac-

1 Cf. *Les deux sources de la morale et de la religion.*⁂

ción defensiva de la naturaleza contra la representación, por parte de la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte». Más adelante,[2] Bergson vuelve a insistir sobre el carácter de antítesis a la disolución que presenta la fabulación, y utiliza sin cesar el término «reacción»: «Reacción defensiva de la naturaleza contra un desaliento... esta reacción provoca en el interior de la propia inteligencia imágenes e ideas que resisten la representación deprimente o que le impiden efectivizarse». En otras palabras: en el vasto universo bergsoniano de distintos matices de dualismo, la fabulación se sitúa del lado del instinto, de la adaptabilidad vital frente a la inteligencia grosera y estática de los sólidos, de los hechos y, por lo mismo, de la muerte. Gracias a la fabulación, el «Todos los hombres son mortales» permanece potencial en la conciencia, enmascarado por el proyecto vital muy concreto que la imaginación presenta al pensamiento. Algunos años después de Bergson, René Lacroze[3] confirma en un estudio sistemático la tesis del «rol biológico» de la imaginación. Al confrontar esas conclusiones con la tesis freudiana de la represión, el reino de las imágenes se le presentó como una «posición de repliegue en caso de imposibilidad física o de prohibición moral», como «evasión lejos de la dura realidad». Finalmente, nosotros mismos,[4] apoyándonos no ya en la biología, como Bergson, o en la psicología, como Lacroze, sino en el balance antropológico, llegamos a establecer que la fun-

2 *Ibid.*
3 R. Lacroze, *La fonction de l'imagination*, 1935.
4 *Les structures anthropologiques de l'imaginaire.*

ción de la imaginación es ante todo una función de *eufemización*, aunque no un mero opio negativo, máscara con que la conciencia oculta el rostro horrendo de la muerte, sino, por el contrario, dinamismo prospectivo que, a través de todas las estructuras del proyecto imaginario, procura mejorar la situación del hombre en el mundo. En particular, nos vimos de acuerdo con el etnógrafo Marcel Griaule [5] al constatar que todo el arte, desde la máscara sagrada a la ópera cómica, es ante todo empresa eufémica para rebelarse contra la corrupción de la muerte.

Sin embargo, esta misma eufemización se somete también al antagonismo de los regímenes de lo imaginario. Hemos intentado demostrar [6] de qué modo el eufemismo se diversifica —cerca de la retórica— en *antítesis* declarada cuando funciona según el régimen diurno, o al contrario —por el atajo de la doble negación— en *antífrasis* al depender del régimen nocturno de la imagen. Muy lejos de ser incompatible con el instinto de vida, el famoso «instinto de muerte», que Freud descubrió en ciertos análisis, surge simplemente de que la muerte es *negada*, eufemizada al extremo en una vida eterna, en el interior de las pulsiones y de las resignaciones que inclinan las imágenes hacia la representación de la muerte. El hecho de desear e imaginar la

5 Cf. Griaule, *Masques Dogons*: «El arte de los dogons es por su origen una lucha contra la corrupción». «El mito es nada más que el método seguido (...) por los hombres para restablecer en lo posible el orden y limitar los efectos de la muerte. Por lo tanto, contiene un principio de prohibición y conservación que comunica al rito».

6 Cf. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire.*

muerte como un reposo, un sueño, por eso mismo la eufemiza y la destruye.

•

En segundo lugar, la imaginación simbólica es un factor de equilibrio psicosocial. El psicoanálisis clásico ya había comprobado, en la concepción de la *sublimación*, el papel amortiguador que cumple la imaginación entre la pulsión y su represión. Sin embargo, el psicoanálisis freudiano se contentaba, por la desvalorización de que hacía objeto a la imagen, con verificar la estructura equilibrante del proceso de sublimación, pero consistía en demistificar las aberraciones imaginarias de la neurosis reduciéndolas a su causa temporal y reemplazándolas por el encadenamiento positivista de los hechos biográficos de la primera infancia. En un sistema tal, y salvo en el caso de la sublimación, la imagen es más un obstáculo para el equilibrio que un coadyuvante eficaz. Es cierto que ya en el psicoanálisis junguiano, gracias a la noción de arquetipo, el símbolo es concebido como una síntesis equilibrante, por cuyo intermedio el alma individual se armoniza con la psiquis de la especie y da soluciones apaciguantes a los problemas que plantea la inteligencia de la especie. Sin embargo, ni Jung ni Freud encaran jamás el símbolo como medio terapéutico directo.

Algo totalmente distinto sucede con ciertos psiquiatras y psicólogos contemporáneos, que atribuyen a la imagen un papel esencial: el de factor dinámico de la vuelta al equilibrio mental, es decir psicosocial. Y en la terapéutica de Robert Desoille

o de la doctora Séchehaye [7] puede verse una aplicación sistematizada de lo que Bachelard presentía en la felicidad de la lectura, en el equilibrio recobrado del «soñador de palabras». Es que el «soñar despierto», del que Desoille se hace teórico y practicante, tiene efectos muy cercanos a la «ensoñación» bachelardiana. Cuando el psicoterapeuta tiene que tratar psicópatas depresivos inyecta a su psiquismo asténico imágenes antagónicas, de ascensión, de conquista vertical. En seguida, no solo todo el «régimen» isótopo de las estructuras ascensionales invade el campo de la conciencia: luz, pureza, dominación, vuelo, ligereza, etc., sino que además la conciencia experimenta una verdadera revitalización moral. La verticalidad es inductora de proezas aeronáuticas o alpinistas, pero también de «rectitud» moral. De igual modo, para volver al equilibrio a los neurópatas que tienen tendencia a perder contacto con la realidad, Desoille los hace soñar, no ya con la ascensión, sino con el descenso a la tierra o al mar concreto, haciéndoles «olvidar el miedo»,[8] según la bella expresión de Bachelard. En la terapéutica que preconiza la doctora Séchehaye, el papel equilibrador de un régimen de la imagen y de sus resonancias simbólicas en relación con el otro es todavía más neto. En este caso, el psiquiatra combate contra graves psicosis de aspec-

7 Cf. R. Desoille, *Le rêve éveillé en psychothérapie*, París: d'Artrey, 1952 y M.-A. Séchehaye, *La réalisation symbolique*;** Berna: H. Huber, 1947; H. Chambron, *Contribution à l'étude du rêve éveillé en psychothérapie*, Toulouse, 1963.

8 Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté.*

to esquizofrénico.[9] La enferma estudiada vive obnubilada por el régimen «diurno» de la imagen. Se siente abandonada en el «País de la luz», donde los objetos, los sonidos, los seres, están «separados», las personas no son sino «estatuas», «marionetas» con caras «como de cartón». En este universo desolado, seco, en el que «todo está separado, es eléctrico, mineral», la enferma está aterrorizada, aplastada contra el «muro de bronce», la «pared de cristal».[10] El psiquiatra se esfuerza, en la cura de «realización simbólica» que hará seguir a la enferma, por atemperar el imperialismo de un solo régimen y arrancarla gradualmente del terrible «País de la luz» por medio de un sistemático «descanso» muy concreto.[11] De tal modo, en estas terapéuticas, el cambio de régimen instituye, primero en el campo de la imaginación, después en el de la conducta, una recuperación simbólica del equilibrio.

Es verdad que, *en el límite,* como advirtieron Cassirer y Jung, la enfermedad es pérdida de la función simbólica. Sin embargo, en los casos antes citados, el simbolismo aún actúa, pero esclerosado y enfocado sobre un solo régimen. Los trabajos ya citados de Yves Durand demuestran que la salud mental es siempre, y hasta los límites de la postración catatónica, una tentativa de equilibrar entre sí ambos regímenes. Por ejemplo, en ciertos enfermos de nivel ya muy bajo, y en quienes los *temas* imaginarios están muy estereotipados, muy polarizados por un solo régimen, la *forma* tratará de

9 Cf. M.-A. Séchehaye, *Journal d'une schizophrène.*
10 *Op. cit.*
11 *Op. cit.*

lograr un restablecimiento supremo hacia el régimen antagónico. También la enfermedad intermedia, la que deja esperanzas de curación, es más que «pérdida de la función simbólica», hipertrofia de tal o cual estructura simbólica y *bloqueo* de esta estructura. El enfermo es un inadaptado, y casi diríamos un «anticuado» en relación con el medio y la acción en que se inserta: su modo de volver al equilibrio con respecto al medio no es el admitido por el propio medio.

Pero al lado de esta dialéctica, en cierto modo estática, necesaria para el equilibrio presente de la conciencia, la historia cultural y especialmente la de los temas literarios y artísticos y la de los estilos y formas, revela una dialéctica cinemática, por así llamarla, pasible de la misma función de equilibramiento, vital para una sociedad. No abordaremos de manera extensa el problema de las «generaciones» culturales; sin embargo, debemos señalar que la dialéctica de las «noches» y los «días»[12] de la historia cultural sigue un doble movimiento en su equilibramiento constante: cada «generación de 36 años», la de los «hijos», se opone a la precedente, la de los «padres» o de los mayores; y los regímenes simbólicos se refuerzan mientras los adultos educan a los niños, para después cambiar bastante bruscamente cuando los niños llegan a ser adultos ávidos de cambio, de «evasión». Tal como dijimos en otra parte,[13] «una pedagogía sustituye a otra, y la dura-

12 Expresión tomada de G. Michaud, *Introduction à une science de la littérature*, pág. 255.

13 G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire.*

ción de una pedagogía solo está limitada por la duración de la vida del pedagogo». El equilibrio sociohistórico de una determinada sociedad no sería otra cosa que una constante «realización simbólica», y la vida de una cultura estaría compuesta de esas diástoles y sístoles, más o menos lentas o rápidas según la propia concepción que esas sociedades tengan de la historia.
Así como la psiquiatría aplica una terapéutica de vuelta al equilibrio simbólico, se podría concebir entonces que la pedagogía —deliberadamente centrada en la dinámica de los símbolos— se transformase en una verdadera *sociatría*, que dosificara en forma muy precisa para una determinada sociedad los conjuntos y estructuras de imágenes que exige por su dinamismo evolutivo. En un siglo de aceleración técnica, una pedagogía táctica de lo imaginario parece más urgente que en el lento desarrollo de la sociedad neolítica, donde el equilibrio se lograba por sí solo, al ritmo lento de las generaciones.

En primer lugar, la función de la imaginación aparece como equilibramiento biológico, psíquico y sociológico. Pero, paradójicamente, nuestra civilización tecnocrática, plena de exclusiones simbólicas, facilita otro tipo de equilibrio. Pues frente a la triplemente reforzada iconoclastia que denunciamos al comienzo de este estudio, nuestra civilización, que muy a menudo confundió demistificación con demitización, propone un gigantesco procedimiento de remitización en escala planetaria, medio que ninguna sociedad poseyó hasta ahora en la historia de la especie.

André Malraux [14] tuvo el gran mérito de haber demostrado perfectamente que los medios rápidos de comunicación, la difusión masiva de obras maestras de la cultura mediante procedimientos fotográficos, tipográficos, cinematográficos, por el libro, la reproducción en color, el disco, las telecomunicaciones, la prensa misma, permitieron una confrontación planetaria de las culturas y una enumeración total de temas, iconos e imágenes, en un «Museo imaginario» generalizado para todas las manifestaciones culturales. Frente a la enorme actividad de la sociedad científica e iconoclasta, he aquí que esta misma sociedad nos propone los medios de recobrar el equilibrio: el poder y el deber de promover un intenso activismo cultural.

Pero entonces, tal como lo supuso Northrop,[15] el «Museo imaginario», generalizado al conjunto de todos los sectores de todas las culturas, es el supremo factor de equilibrio de toda la especie humana. Para nosotros, los occidentales, la «apelación al Oriente», la aceptación de regímenes y conjuntos de imágenes transmitidas por el arte oriental o por el de otras civilizaciones que no son la nuestra, son un medio, el único, de restablecer un equilibrio humanista realmente ecuménico. La razón y la ciencia solo vinculan a los hombres con las cosas, pero lo que une a los hombres entre sí, en el humilde nivel de las dichas y penas cotidianas de la especie humana, es esta representación afectiva por ser vivida, que constituye el reino de las imágenes. Detrás del «Museo imaginario» en sentido estricto, el de

14 A. Malraux, *Les voix du silence.*
15 *The meeting of East and West.*

los iconos y las estatuas, se debe invocar, generalizar, un museo más vasto, el de los «poemas».[16] La antología generaliza el museo. Y es entonces cuando puede constituirse la antropología de lo imaginario, que no tiene por único fin ser una colección de imágenes, metáforas y temas poéticos, sino que debe tener, además, la ambición de componer el complejo cuadro de las esperanzas y temores de la especie humana, para que cada uno se reconozca y se confirme en ella. Porque, como dijo Jean Lacroix: «El espíritu sólo puede conocerse en sus obras si, de alguna manera, se reconoce en ellas».[17] La antropología de lo imaginario, y solo ella, permite reconocer el mismo espíritu de la especie que actúa en el pensamiento «primitivo» así como en el civilizado, en el pensamiento normal así como en el patológico. Aquí nos reencontramos con el optimismo de un Lévi-Strauss cuando declara que «el hombre siempre ha pensado de igual modo»,[18] y supone que la especie humana siempre estuvo dotada de «facultades constantes». Pero, oponiéndonos al célebre etnólogo, no pensamos que esta perennidad y ecumenismo residan *exclusivamente* en el «régimen diurno», en el pensamiento analítico que modela la lógica aristotélica de nuestra civilización. Al contrario: después de nuestras investigaciones estamos persuadidos de que la Esperanza de la especie, lo que dinamiza el pensamiento humano, está

16 Es lo que esbozamos modestamente en *Le décor mythique de la Chartreuse de Parme* cuando intentamos relacionar la novelística del siglo XIX con los grandes mitos de la antigüedad clásica.
17 J. Lacroix, *La sociologie d'Auguste Comte.*
18 Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale.*

polarizado por dos polos antagónicos [19] en torno a los cuales gravitan alternativamente las imágenes, mitos, ensoñaciones y poemas de los hombres. El ecumenismo de lo imaginario se diversifica para nosotros en un dualismo «coherente». El «pensamiento salvaje», que no es el pensamiento de los «salvajes», como ya lo explicó Lévy-Bruhl, sino que se aloja en lo más secreto del pensamiento domesticado por la ciencia, no es un simple balbuceo de esta última. De otro modo, la ciencia, «régimen diurno» de la conciencia, representaría un progreso sobre sus infancias salvajes, y volveríamos a introducir con esto el orgulloso racismo cultural, tan caro a nuestra civilización.

Ahora bien, como había admitido ya Lévi-Strauss,[20] «un hacha de hierro no es superior a otra de piedra porque una esté mejor hecha que la otra. Las dos están igualmente bien hechas, pero el hierro no es lo mismo que la piedra». Nosotros mismos aplicamos esta verdad tecnológica a las imágenes y a las familias de símbolos: la teoría electrónica, las hipótesis sobre la expansión del universo, no están «mejor hechas» que un mito de emergencia zuñi o que la parábola del grano de mostaza. Simplemente, se aplican a dos objetos diferentes. Pero ya no hay más derecho a desvalorizar esos mitos y su vocación de esperanza en relación con nuestras creencias científicas y su vocación de do-

19 En las últimas líneas de *La pensée sauvage*,⁂ Lévi-Strauss parece volver a introducir de pronto esta doble polaridad cuando distingue «dos caminos» del pensamiento para aprehender el mundo, «uno supremamente concreto, el otro supremamente abstracto».

20 Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale.*

minio, que a reducir el hacha de piedra a su «perfeccionamiento» metalúrgico. Sencillamente, se debe comprobar que esta universalidad de lo imaginario es dualista, es decir, dialéctica. Y, con humildad, saber obrar como Gaston Bachelard: pedir este «suplemento de alma», esta autodefensa contra los privilegios de nuestra propia civilización fáustica, a la ensoñación que vela en nuestra noche. Hay que contrapesar nuestro pensamiento crítico, nuestra imaginación demistificada, con el inalienable «pensamiento salvaje» que tiende la mano fraternal de la especie a nuestro orgulloso desvalimiento de civilizados.

Por último, y sin invadir el dominio de las revelaciones religiosas y de la fe, la antropología simbolista, ya sea la de Mircea Eliade [21] o la de *La poétique de la rêverie*, desemboca en esta inevitable comprobación: tanto el régimen diurno como el nocturno de la imaginación organizan los símbolos en series que siempre conducen hacia una trascendencia infinita, que se erige como valor supremo. Si el simbolólogo debe evitar cuidadosamente las querellas de las teologías, no puede esquivar de ningún modo la *universalidad de la teofania.* Al hermeneuta siempre le parece que todos los símbolos se organizan en una vasta y única *tradición*, que por su propia exhaustividad se torna una revelación suficiente. Es que en última instancia, si la función simbólica opone la vida a la muerte biológica, el

21 Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* ⁂ e *Images et symboles.*⁂

buen sentido a la locura, la adhesión a los mitos de la ciudad a la alienación y la desadaptación; si dispone, en fin, la fraternidad de las culturas, y en especial de las artes, en un «anti-destino» consustancial a la especie humana y a su vocación fundamental, he aquí que en su punto extremo el dinamismo de esta función se amplía aún más en una nueva dialéctica. En efecto, la vida biológica, el «sentido común» —que constituye el espíritu justo—, la ciudad y sus sintemas, el género humano y el museo glorioso de las imágenes y ensoñaciones que construyó en una leyenda secular interminable y fraternal, son también, para la insaciable función simbólica, y en su misma relación negativa con la muerte, la locura, la inadaptación o la segregación racista, símbolos vivientes, revestidos a su vez de un sentido que los acompaña y trasciende. Detrás de la vida que se apoya en la muerte se esboza una vida del espíritu que, en lo esencial, ya nada tiene en común con la biología. Esto es lo que quiere decir Paul Ricoeur cuando nos habla de este «intercambio entre el nacimiento y la muerte» en el que «se lleva a cabo la simbólica». Asimismo, en el último plano de la exactitud de la conciencia en su buen sentido, se bosqueja un tipo de Justo, que resume la virtud del héroe, el sabio y el santo. Por fin, la ciudad de los hombres se proyecta en el cielo en una inmutable Ciudad de Dios,[22] mientras que el ecumenismo de las imágenes vuelve a lanzar en el plano espiritual una reversibilidad de los méritos y penas que hace realmente concreta la fraternidad. De aquí que el símbolo aparece desembocando por

22 Cf. Mucchielli, *Le mythe de la cité idéale.*

www.FreeLibros.me

todas sus funciones en una epifanía del Espíritu y el valor, en una hierofanía.

Por fin, la epifanía —última dialéctica en que por última vez la imagen, *Bild*, persigue al sentido, *Sinn*— indaga una representación suprema para abarcar esta misma actividad espiritual, y busca una Madre y un Padre para esta vida espiritual, un Justo entre los Justos, un Rey de la Jerusalén celeste, un Hermano divino que pueda verter en rescate «esta gota de sangre por ti»... Sin embargo, incluso en este punto extremo en el que la simbolología parece a punto de perderse en la mística con esta «vuelta al silencio» de que habla Paul Ricoeur,[23] ya agotada toda hermenéutica, actúa todavía la dialéctica fundamental de las imágenes. El historiador de las religiones [24] que estudia estas teofanías comprueba la existencia de esta *tensión dialéctica* en el presente de toda intuición religiosa, así como en la evolución temporal de toda religión. De esta manera, el Gran Dios Shiva se desdobla en un sosia energético y antagónico: Kali, que a su vez se desdobla en «bienhechora» y «terrible». El mismo Dios de la Biblia, tanto el Dios del Corán como el de la Cábala, tiene una faz de Rigor y otra de Misericordia. El «Santo bendito sea» inefable se desdobla incluso en la encarnación femenina de la Schekinah. Y al observar en la historia la evolución de una religión, por ejemplo, el cristianismo, no tarda en advertirse esta pluralización: a la sobriedad cristológica de las catacumbas se opone la rutilancia de los esmaltes bizantinos; más tarde, al oro y la hagio-

23 P. Ricoeur, *Le conflit des herméneutiques.*
24 Cf. B. Morel, *Dialectiques du Mystère.*

grafía bizantinas, la reforma cisterciense occidental, y de nuevo sobre la estela del purismo romano, la exuberancia y florescencia góticas. Podríamos seguir observando estos flujos y reflujos de teofanías antagónicas a través de la Reforma, la Contrarreforma, el Quietismo, y finalmente, en nuestra época, entre cierto formalismo moral del cristianismo social y la enorme proliferación del culto mariano en Lourdes o Fátima. Tanto estática como dinámicamente, la teofanía misma está animada por la dialéctica. Tanto es así que la dialéctica, y el símbolo que es dialéctica en acto, tensión creadora, no puede tolerar la astenia de un fin. Dicho de otro modo, la antropología simbólica reconstituye en todas sus tensiones antagónicas una teofanía. Al finalizar este libro volvemos a nuestra comprobación inicial: la de que el símbolo, en su dinamismo instaurativo en busca del sentido, constituye el modelo mismo de la mediación de lo Eterno en lo temporal. De tal manera, este breve estudio, que partió del psicoanálisis freudiano, llega a la teofanía.[25] Sin pretender especializar al lector en estos dos extremos de la hermenéutica, desearíamos simplemente, al cerrar junto con él estas páginas, que este examen de la imaginación simbólica sirva realmente de iniciación en este *humanismo abierto* que será el humanismo de mañana, al que nos invita la simbólica a través de la psicopatología, etnología, historia de las religiones, mitologías, literaturas, estéticas y sociología. En definitiva, la simbólica se con-

25 El psicoanalista Stern recorrió espiritualmente este «itinerario». Cf. Stern, *La troisième révolution* ⁂ y *Le buisson ardent.*

funde con la marcha de toda la cultura humana. En el irremediable desgarramiento entre la fugacidad de la imagen y la perennidad del sentido, que constituye el símbolo, se refugia la totalidad de la cultura humana, como una mediación perpetua entre la Esperanza de los hombres y su condición temporal. Después de Freud y Bachelard, el humanismo futuro ya no puede encerrarse en una iconoclastia exclusiva. Así, ojalá pueda este libro incitar al lector a que sin renegar para nada de la cultura occidental y sus procesos de demistificación se convierta, siguiendo el ejemplo de Bachelard, en soñador de palabras, de poemas, de mitos, para así instalarse plenamente en esa realidad antropológica mucho más vital, mucho más importante para el destino, y sobre todo para la *felicidad* del hombre, que la muerta verdad objetiva. Porque es entre las verdades objetivas demistificadoras y el insaciable querer ser que constituye al hombre donde se instaura la libertad poética, la libertad «remitificante». Ahora más que nunca sentimos que una ciencia sin conciencia, es decir, sin afirmación mítica de una Esperanza, señalaría la decadencia definitiva de nuestras civilizaciones.

Bibliografía escogida

Alleau, R., *De la Nature du Symbole*, París: Flammarion, 1958.

Alquié, F., «Conscience et signes dans la philosophie moderne et le cartésianisme», en *Polarité du Symbole*, Paris: Desclée de Brouwer, 1960.

Bachelard, G., *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*,** París: José Corti, 1943.

La poétique de l'espace,** Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

La poétique de la rêverie, Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

Bastide, R., *Sociologie et psychanalyse*,** París: Presses Universitaires de France, 1950.

Cassirer, E., «Le langage et la construction du monde des objets», en *Journal de Psychologie normale et pathologique*, vol. xxx, págs. 18-44.

«Le concept de groupe et la théorie de la perception», en *Journal de Psychologie*, julio-diciembre de 1958.

Corbin, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris: Flammarion, 1958.

Terre céleste et corps de résurrection, Paris: Buchet-Chastel, 1960.

Edeline, F., «Le symbole et l'image selon la théorie des codes», en *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, vol. II, 1963.

Eliade, M., *Images et Symboles, Essai sur le symbolisme magico-religieux*,** París: Gallimard, 1952.

Freud, S., *Introduction à la psychanalyse*,⁂ Paris: Payot, 1947.
L'interprétation des rêves,⁂ Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
Guimbretière, A., «Quelques remarques préliminaires sur le symbole et le symbolisme», en *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, nº 2, 1963.
Gusdorf, G., *Mythe et métaphysique*,⁂ Paris: Flammarion, 1953.
Jacobi, J., «Archétype et symbole chez Jung», en *Polarité du Symbole*, Paris: Desclée de Brouwer, 1960.
Jung, C. G., *L'Homme à la découverte de son âme*, Ginebra: Mont-Blanc, 1950.
Métamorphoses et symboles de la libido,⁂ Paris: Montaigne, 1932.
Kant, E., *Critique de la raison pure*,⁂ vol. I, parte II, libro II, cap. 1: «Du schématisme des concepts purs de l'entendement».
Lacroze, R., *La fonction de l'imagination*, Boivin & Cie., 1938.
Lévi-Strauss, Cl., *Anthropologie structurale*,⁂ Paris: Plon, 1958, cap. 1: «La structure des mythes»; cap. 12: «Structure et dialectique».
Morel, B., *Le signe sacré*, Paris: Flammarion, 1959.
Dialectiques du Mystère, La Colombe, 1962.
Ricoeur, P., «Le symbole donne à penser», en *Esprit*, julio-agosto de 1959.
«Le conflit des herméneutiques, épistémologie des interprétations», en *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, vol. I, 1963.
Verhesen, F., «La lecture heureuse de Gaston Bachelard», en *Courrier du Centre International d'Etudes Poétiques*, nº 42.

Bibliografía en castellano*

Aristóteles, *Poética*, Madrid: Aguilar, 1964.

Bachelard, G., *El aire y los sueños*, México: Fondo de Cultura Económica, 1a. ed., 1958.

La poética del espacio, México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Psicoanálisis del fuego, Madrid: Alianza, 1966.

Bastide, R., *Sociología y psicoanálisis*, Buenos Aires: Fabril, 1961.

Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Buenos Aires: Sudamericana, 1946.

Cassirer, E., *Antropología filosófica*, México: Fondo de Cultura Económica, 5a. ed., 1968.

Las formas simbólicas, México: Fondo de Cultura Económica (en preparación).

Dalbiez, R., *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*, México: Jus, 2 t., s. f.

Descartes, R., *Discurso del método*, Buenos Aires: Losada, 6a. ed., 1970.

Dumas, G., ed., *Nuevo tratado de psicología*, Buenos Aires: Kapelusz, 1948-1952.

Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954.

Imágenes y símbolos, Madrid: Taurus, s. f.

Freud, S., «Análisis fragmentario de una histeria»,

* Versiones castellanas de los títulos que aparecen seguidos de ⁂ a lo largo de la obra.

en *Obras Completas*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1968, t. II, págs. 605-53.
Introducción al psicoanálisis, Madrid: Alianza, 2a. ed., 1968.
La interpretación de los sueños, Madrid: Alianza, 3a. ed., 3 t., 1968.
Tótem y tabú, Madrid: Alianza, 3a. ed., 1969.
Gilson E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 2a. ed., 1965.
Girard, R., *Los Chortis ante el problema maya*, México: Robredo, s. f., 5 vols.
Guiraud, P., *La semántica*, México: Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1965.
Gusdorf, G., *Mito y metafísica*, Buenos Aires: Nova, 1960.
Huizinga, J., *Homo ludens*, Buenos Aires: Emecé, 1957.
Hutin, S., *Los gnósticos*, Buenos Aires: EUDEBA, 1964.
Jacobi, J., *La psicología de C. G. Jung*, Madrid: Espasa-Calpe, 2a. ed., 1963.
Jones, E., *Vida y obra de Sigmund Freud*, Buenos Aires: Nova, t. 1, 1949; t. 2, 1960; t. 3, 1962.
Jung, C. G., *Símbolos de transformación* (edición ampliada de *Transformaciones y símbolos de la libido*), Buenos Aires: Paidós, 1962.
Simbología del espíritu, México: Fondo de Cultura Económica, 1a. ed., 1962.
Tipos psicológicos, Buenos Aires: Emecé, 9a. ed., 2 t., 1964-65.
Kant, E., *Crítica del juicio*, Buenos Aires: Losada, 2a. ed., 1968.
Crítica de la razón pura, Buenos Aires: Losada, 4a. ed., 2 t., 1951.

Kardiner, A., *El individuo y su sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1968

Lagache, D., *El psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1963.

Lalande, A., *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, Buenos Aires: El Ateneo, 2a. ed., 1966.

Lévi-Strauss, Cl., *Antropología estructural*, Buenos Aires: EUDEBA, 1968.

El pensamiento salvaje, México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Las estructuras elementales del parentesco, Buenos Aires: Paidós, 1969.

Lupasco, S., *Las tres materias*, Buenos Aires: Sudamericana, 1963.

Malraux, A., *Las voces del silencio*, Buenos Aires: Emecé, s. f.

Platón, *El banquete*, en *Diálogos socráticos*, Buenos Aires: Jackson, 4a. ed., vol. 2, 1956.

Timeo, Buenos Aires: Aguilar, 2a. ed., 1966.

Fedón, en *Diálogos socráticos*, Buenos Aires: Jackson, 4a. ed., vol. 2, 1956.

Rougemont, D. de, *El amor y Occidente*, Buenos Aires: Sur, 1959.

Sartre, J.-P., *Lo imaginario*, Buenos Aires: Losada, 2a. ed., 1968.

Séchehaye, M.-A., *La realización simbólica. Diario de una esquizofrénica*, México: Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1964.

Sorokin, P., *Dinámica social y cultural*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 2 t., 1962.

Spengler, O., *La decadencia de Occidente*, Madrid: Espasa-Calpe, 11a., ed., 1966.

Stern, K., *La tercera revolución*, Buenos Aires: Criterio, 1959.

Indice

9 Introducción. El vocabulario del simbolismo

24 1. La victoria de los iconoclastas o el reverso de los positivismos

Cartesianismo y cientificismo. Conceptualismo aristotélico y ockhamismo. Dogmatismo religioso y clericalismo.

47 2. Las hermenéuticas reductivas

El psicoanálisis de Freud. El funcionalismo de G. Dumézil. El estructuralismo de Cl. Lévi-Strauss.

68 3. Las hermenéuticas instaurativas

Kant y el criticismo de Ernst Cassirer. La arquetipología de Jung. G. Bachelard y la fenomenología poética. Cosmología, psicología, teofanía poéticas . . .

93 4. Los niveles del sentido y la convergencia de las hermenéuticas

La antropología de lo imaginario y la dialéctica de los símbolos. Los niveles de formación del simbolismo. P. Ricoeur y la coherencia de las hermenéuticas.

124 5. Conclusión: Las funciones de la imaginación simbólica

La función biológica: el eufemismo. La función psicosocial: realización simbólica y vuelta al equilibrio social. La función humanista: la universalidad del símbolo. La función teofánica: la Gran Obra dialéctica.

141 Bibliografía escogida

143 Bibliografía en castellano

FILOSOFÍA

Gilbert Durand
La imaginación simbólica

Cada vez que se estudian los problemas del símbolo, del simbolismo y su desciframiento, se presenta una ambigüedad fundamental. El símbolo no solamente posee un doble sentido –uno, concreto, propio; el otro, alusivo y figurado–, sino que incluso la clasificación de los símbolos nos revela los «regímenes» antagónicos bajo los cuales se ordenan las imágenes. La imaginación simbólica es negación vital de manera dinámica, negación de la nada de la muerte y del tiempo. La esencia dialéctica del símbolo se manifiesta en muchos planos, y Gilbert Durand la examina partiendo del psicoanálisis freudiano y llegando a la teofanía, para encontrar a la imaginación simbólica confundiéndose con la marcha de toda la cultura humana. Pues es en el irremediable desgarramiento entre la fugacidad de la imagen y la perennidad del sentido que constituye el símbolo donde se refugia la totalidad de la cultura de los hombres, como una mediación perpetua entre su Esperanza y su condición temporal.

Gilbert Durand: antropólogo, iconólogo y crítico de arte francés. Su obra teórica se vincula con la Escuela de Eranos. Marcado por las investigaciones de Carl G. Jung, Mircea Eliade, Gaston Bachelard y Henri Corbin, fundó en 1966 el Centre de Recherches sur l'Imaginaire. Propuso un innovador enfoque mitológico y arquetípico de la imaginación creadora, con reconocidas aplicaciones en el campo de la estética, la iconología, la iconografía y la crítica literaria. Algunas de sus obras son Mito y sociedad, Imaginario y pedagogía, *y su gran trabajo* Las estructuras antropológicas de lo imaginario.

ISBN 978-950-518-370-8
9 789505 183708

Cubierta: Diseño A

Amorrortu/editores